لقاء الرباط مع جاك ديريدا

لغات وتفكيكات في الثقافة العربية

ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي



لقاء الرباط مع جاك ديريدا

لغات وتفكيكات في الثقافة العربية

ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي ساحة محطة القطار
بلفدير، الدار البيضاء 05 - المغرب
الهاتف: 42 / 24.06.05 (02) / 60..05.48 (02)
الفاكس: 60..05.48 (02)

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
معـالـم

الطبعة الأولى، 1998

رقم الإيداع القانوني: 1998/1458
ر.د.م.ك: 9981-880-85-X

فهـرس

مدخل 7

تقديم 15

هاشم فودة — أنس 17

عبد السّلام الشدّادي — أوروبا/غير أوروبا 39

جان-جاك فورطي — الهيلّينية، واليهودية، والإسلام أصول في طور التّفكيك 69

فتحي بن بنسلامة — الطّلاق الأصلي 103

عبد الفتّاح كيليطو — الكلب الأعمى 141

جان-فيليب ميلي — حديث جديد حول كثرة العوالم 151

كاظم جهاد — الى دريدا (فيما أترجمه) 179

جاك دريدا — الوفاء لأكثر من واحد 193

فتحي بن سلامة

مَدْخَل

إنّ لقاءً يحمل هذا العنوان : لغات، قوميّات، تفكيكات، يكتسب بالضّرورة مرمىً تتساوق فيه أهداف ثقافيّة و سياسيّة. وإذا كان، فوق ذلك، متحلّقاً حول جاك دريدا، القادم إلى المغرب العربي ليشارك باحثين من العالم العربيّ تساؤلاتهم، فإنّ هذا اللّقاء يرتهن بُعْداً من عَمَل الفكر يمكن نعته بالجيو-سياسي. من الأكيد أنّ هذا المرمى كان في مشروع جان-جاك فورطي، مُنَظِّم اللّقاء انطلاقاً من المغرب، والذي كنّا على تنسيق معه. وإنّ دفاتر Intersignes باستقبالها المداخلات التي دارت في تلك المناسبة تريد استدامةَ هذه المبادرة وتجعل في متناول جمهور أوسع أعمالاً دارت في إطار محصور كان حلقة دراسيّة بالرّباط في شهر أبريل 1996. وهذا الانتشار سيتعزّز بالصّدور المتواقت للتّرجمة العربيّة لهذا المجموع في الدّار البيضاء.

بعد عاميْن عن هذه الحلقة الدّراسية، لديَّ في البداية ملاحظتان أوّليتان :

- اللّقاء مع جاك دريدا لم يكن تكراراً للموقف، المتواتر، المتمثّل في مواجهة مع مفكّر «أوروبي» يتصوّر الإسلام، أو المغرب العربي، أو العالم العربي انطلاقاً من موقعٍ برّانيّ، كما لو كان موضوعاً جاهزاً يمكن اقتحامه بواسطة نظريّة من النّظريات. لقد تأسّس على الفور رباطُ بأقوال ومقاربات تحملها مرجعيّات متعدّدة تَغْزُرُ فيها أسماءُ أعلام، ودَوَالٌ، وتخييلات كان قد نسجها سلفاً الفكر وتاريخ التّأويل.

- سيكون من التّعامي الاكتفاء بالمظهر الباعث على الطّمأنينة للحريّة التي دار فيها هذا اللّقاء وصدرت فيها أعماله اليوم. فإنْ كان للإثبات السّياسي للفكر من معنى، فذلك بالقَدْر الذي يحافظ فيه على علاقة بعالم التّجربة، وبالموقف الذي يجعل من ذلك الفكر ضرورةً.

و الحال، اليوم، أنّ تجربة الفكر بالنّسبة لمثقفي العالم العربي تتعلّق بجهد من الصّلابة والثّبات في مواجهة عُنْفٍ على تخوم اليأس. لا لأنّ مثقّفين يُقْتَلون (إذْ يُقْتَلُ أيضاً مَنْ ليسوا بمثقّفين)، وليس فقط لأنّه تضغط عليهم، بلا انقطاع، رقابةٌ وقمع ضاريْن، ولكن لأنّ شكل

العنف المُتَوَطِّن في هذه المجتمعات هو عنف الإيديولوجيا الهُوياتية للجماعة التي تتوصّل إلى طَمْس أثرها في حضن السكون الاستبدادي لِرَبِّ الأسرة. إنّه إذن نظامٌ يَسْحَجُ السّياسي من الأساس، ويكسر كلَّ إمكانية للنّقد، مُحَاوِلاً الإقناعَ في كلّ مرّة أنّ المُهَدَّد بالدّمار هو كلُّ الكينونة، والرّوح، واللّه.

هذا العنف ليس في جوهر الإسلام أو العرب. ومثل هذه الحجج، التي كثيرا ما تتكرّر على الأسماع، تدخل على الأقلّ في باب إلهاء للأنظار يُديمُ الاستلاب. لسنا في حاجة إلى نظرية سببيّة لـ«النّمط الإنساني» من أجل التّفكير في القهر. إنّ طبقة العنف العميقة ظاهرةٌ للعيان، والمثال الجزائري، من خلال فرادته ذاتها، قد قام بتعريتها: فالرّأسمالية الرّيعية للمورد النّفطي، في تواطؤ مع القوى العظمى، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، لم تتوقّف عن توسيع زحف اليباب السياسي، وتخريب البراعم بألف طريقة إجراميّة، للحفاظ على سلامة مصالحها، باسم وتحت غطاء السّلام الهُويّاتي للأصول (اللّغة المقدّسة، الدّين، الأرض المقدّسة، إلخ.). وليست الأصوليّة، أو ما يُسمّى بهذا الاسم، سوى ارتكاس خانق يريد ترميم السّياسي بواسطة الدّيني، من خلال العنف التّأسيسي للشرعيّة الإسلامية. أصْلٌ إذن ضدّ أصل.

وعلى سبيل المثال، فإنّ آخر إبداعات وزراء الثّقافة العرب هو مفهوم الأمن الثّقافي الذي يريدون أنْ يجعلوا منه محور استراتيجية للقرن الواحد والعشرين... هكذا يهيّؤون المستقبل!

لنُضِفْ أنّ المسألة الاستعمارية الاستيطانيّة لفلسطين – استعماريّة حتّى منطق «الإهانة» الإنسانيَّة إذَا ما أخذنا بعبارة إ. ليفيناس (1) – تدخل أيضاً في استراتيجيّة هوياتية تُدَمِّرُ السياسي باعتباره مبدأ عقل وأمل. لذلك فإنّ السّلوك اللاّهوتي–القومي للحكومة الحالية لإسرائيل (2) لايمكنها إلاّ تقوية معادلها المتطرِّف في العالم العربي ومضاعفة قدرات الأنظمة الاستبدادية الحاكمة على الإلهاء والإفساد (3).

هذا هو الوضع الخانق في هذه الأقطارلِمَنْ يحاول التّفكير، حبيساً بين حكومة السّلام الهويّاتي وبين رفضها الجذري باسم الأصول المقدّسة؛ ولمّا يتوجّه بنظره صوب أوروبا، يصل

---

1) كتب إ. ليفيناس: «لكنّ درس أحبار [اليهوديّة] ليس هنا: فإذا كان الافتراء على أرضٍ ليست في آخر الأمر سوى «أحجار وأشجار» يكون جزاؤه الموت للمفترين، فما أخطر بالأحرى افتراءً يمسّ البشرا لكن الدّرس مرّة أخرى ليس هنا؛ إنّه في «بالأحرى»: إنّ شخص الإنسان أقدس من أرض، حتّى لو كانت تلك الأرض هي الأرض المقدّسة. وبإزاء شخص مُهَان، فهذه الأرض – المقدّسة والموعودة– ليست سوى عراء ويباب، وكدساً من أشجار وأحجار»؛ مقدّمة كتاب **Marlène Zarader, Heidegger et les paroles de l'origine**, Vrin, 1990, p. 12-13.

2) انظر في ما سيلي من هذا الكتاب ملاحظة ج. دريدا حول النّزعة العسكرية الإسرائيلية وتحالفها مع أمريكا.

3) هذه بالضبط طبيعة محاولة روجيه غارودي، السّاعي إلى جَرِّ العرب، الجاهلين بتاريخ أوروبا، نحو النّزعة النّافية لمعسكرات الإبادة النّازية.

إليه من تلك الجهة من الحدود المُقفَلَة (لكنّها مفتوحة للصّفقات والأعمال) الجدال بين المدافعين عن منطق صَدِّ التّيار بواسطة الدّولة (الحكومة الجزائرية باعتبارها سدّاً ضدّ التّخريب الإسلاموي) وأنصار الإسلاميين، باسم قضيّة العالم الثّالث الجديدة، والحقّ في الهوية الثّقافية. هذا المزلاج الشّرقي-الغربي سَاحِقٌ رهيبٌ لإزادة التفكير والقول، لا سيما أنّ تراجع الماركسية واندحارَ كَوْنِيٍّ معيّن (4) قد أنْزَفَا مقاومة الاستعباد.

وهكذا فالعنف الاقتصادي هو في تفاعل مع جينيالوجيا العنف الرّمزية، اللّذيْن هما في توافق مع تضاؤل الفكر النّقدي الأوروبي. لاشكّ أنّه ينبغي لنا أنْ نكون متنبِّهين لواقع أنّ انجلاء الأوهام في العصر الحديث قد كشف الهاوية التي يقوم عليها كلّ أساس، وكلّ أصل. إنّ الانشداه والترنُّح أمام واقع أنّ «هذا يتفكّك» (5) ليسا دون علاقة بالمطالبة الهويّاتية، صرختها وقلقها، في كلّ مكان من العالم.

لا يترك هذا الوضع إلاّ بعض أشكال البقاء على قيد الحياة، إحداها فَكُّ هيمنة الأصل، والهويّة، والحقيقة المطلقة من صُرُوحها القضيبية بواسطة عملٍ دقيق من الإزاحة والقلب وإنهاك عناصر النّسق. هذا الشّكل من النّضال، من دون صدَام مباشر، قد بدأ الشّعر والأدب العربيين في العالم العربي بممارسته، في حين أنّ الفكر يتوجّه نحو ما استهلّ تحت موضوع التّفكيك.

أعمال عديدة في العربيّة تُحيلُ نفسها اليوم على مؤلّفات جاك دريدا، المقروءة بالفرنسية أو بالأنجليزية، وكذا من خلال بعض التّرجمات العربيّة. وفي الحال الرّاهنة، لا يتعلّق الأمر بموضة، ولا باقتحام منهجيّ كما كان الشّأن بالنّسبة للبنيوية، وليس كذلك بالاستخدام النّضالي؛ وذلك دون شكّ لأنّ هذا الفكر يُقْلقُ الوعود بالانعتاق، ويُفَكّكُ مُسلّماتها وبداهاتها. ويبدو أنّ حالة القهر تفرض عملَ فَسْخٍ حَذِرٍ للنّسيج الميتافيزيقي والأنثربولوجي الذي يتورّط فيه ذلك العالم. إنّ القيام بتفسير الانساق الدّالّة، وتركيباتها الخبيثة في جسد اللّغات، وفي النّصوص، وفي الصُّوَر المُحرَّم المَسَاس بها، يتطلّب صبراً ونضجاً صَمُوتاً لا يساويه إلاّ الإعداد المتأنّي للفعل، وحِدَادُه.

إنّ قارئ هذا الكتاب لن يجد هنا عيّنَةً نموذجيّة من هذه الوَرْشَة، ولا اتّفاقاً إشكالياً؛ غير أنّه سيلمح الاشتراك في هَمٍّ وفي «رنّة»، يجعلهما إصغاءُ جاك دريدا وتعليقاته – مع

4) عبارة أستعيرها من عنوان الكتاب الذي أشرف عليه علي بنمخلوف، **Routes et déroutes de l'universel**, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997.

5) عبارة جاك دريدا في «رسالة إلى صديق ياباني»، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد، الدار البيضاء، دار توبقال للنّشر، 1988، ص.61.

الأخذ بالحسبان فرادة هذا التّفكير وسياقه - يرتبطان بـ «أحداث» التّفكيك داخل أعمال دريدا وبتطوّراتها في سائر العالم.

وتحديداً، فإنّ ورشة التّفكيك الهائلة المُعْلَنَة عن نفسها في هذا السّياق لا تتكفّل بذاتها فحسب، بل تساهم في صيرورة عالمية، يحتلّ فَيها المشروع الأوروبي موقعاً خاصّاً، بموجب التّاريخ المشترك والجغرافية المادّية والرّوحية للبحر المتوسّط. إنّ النّقاش الفتوح هنا يُظْهِر ضرورة واستعجال تفكيك العلاقة إسلام/أوروبا التي هي إحدى مهامّ جيلنا. وأعمال جاك دريدا، بالقدر الذي حاولتْ فيه التّفكير دون انقطاع في العنف الأصلي للأنساق اللّغوية وهيمنات هويّتها، تجعل هذه المهمّة ممكنة. إنّ العنف الأوّل يتعيّن في تلك الأعمال بوصفه النّقيصة المطلقة لكلّ أصل، تحاول تأسيسات الأصول وتشييداتها محوه بواسطة دورة أخرى من العنف. فالعنف الأصلي يَصْدُرُ عن ما لا أساس له. وعنف عدم الكينونة أصلياً هذا، لا هويّة تداويه، في علاقتها مع ذاتها ومع أغيارها. لذلك فإنّ جاك دريدا في [كتابه] **L'autre cap** (1991) يشرع في مساءلة خطاب الأوروبيين حول أوروبا، عن ثقافتهم وهويتهم، في حيوية رغبتهم في التجمّع، وإعادة تعيين هويّتهم والحلم بمصير جديد. ومع ترحيبه بهذه الرّغبة، فمقاربته هي دعوة الأوروبيين أنْ يكونوا مسؤولين عن ذاكرتهم وتجاربهم الماضية. ويشرع في تفكيك لغة رَأْسمَلَة الذّات في الخطاب الأوروبي وينادي بسيرورةِ تعيينِ هويّةٍ مناقضية، نقيضية، تحافظ على العلاقة مع آخَرِ الوِجْهَة الذي كان في البدء قد فتح الذّات على إمكانها الخاصّ.

لا يكون التّفكيك أبداً الأقوى إلاّ حين تؤكّد فردياتٌ أنّه لا يمكن اختزالها إلى جانب واحد أو إلى وحدة انتماء أوّلية، بل تنسب نفسها إلى مرجعيات متداخلة. ولمرّات عديدة في **L'autre cap** يتكرّر تحت قلم جاك دريدا تذكير بهذا التّداخل يخصّه شخصياً : « إنّه الشّعور المُرْهَق بعض الشّيء لأوروبي عتيق. وبتدقيق أكثر لواحد لم يكن أوروبياً تماماً بمولده، لأنّني قادمٌ من الضفّة الجنوبية للمتوسّط، ويعتبر نفسه، أكثر فأكثر مع تقدّم العمر، نوعاً من هجين أوروبي...» أو في موضع آخر بعد هذا : «...أنا القادم من الضفّة الأخرى، إنْ لم يكن من الوِجهة الأخرى (ضفّةٌ ليست أساساً لا فرنسية، ولا أوروبية، ولا لاتينية، ولا مسيحية...).» وإحدى آخر صرخات التّأكيد والاحتجاج في آنٍ معاً لهذا النصّ، التي أريد لها أنْ لا تزال ترنّ طويلاً هي: «...ولستُ "ثقافياً" بأكملي.»

والضفّة التي ليست لا فرنسيّة، ولا أوروبية، ولا لاتينية، ولا مسيحية، أليست هي حيث تتداخل اليهودية والإسلام؟ نحن نعلم أنّ هناك يكمن عذابٌ للكائنات وللفكر وأنّ فكّ الرّموز لن يأخذ بُعْدَهُ الحقيقي إلاّ حين ينقضي التمزّق الإسرائيلي-الفلسطيني. وبمعنى مّا فإنّ

الهيلّينية لاتزال طرفاً ثالثاً بين هاتين المرجعيتين اللّتين شكّلتا العالم الذي نحن جميعاً ورثة له. ألاّ يُوجب علينا هذا الميراث تفكيكاً متقاطعاً للأصول، كما يقترح ذلك جان-جاك فورطي؟ هذا البرنامج الصّعب، لأنّه يفترض وجهة نظر عالمة بهذه المرجعيات الهائلة وبلا تجانسها، لا أشكّ أنّه سيُشكّل فصلاً عظيماً بالنّسبة لمستقبل فكر التّفكيك. من الواضح أنّه في المشروع الفلسفي الحديث، بالنّظر إلى تاريخ اليهودية الأوروبية، فالعلاقات بين القطبيْن اليوناني واليهودي هي التي استحوذت على الفلسفة ومنحت مادّة لتشييدات فكريّة قويّة كما هو الحال عند إيمانويل ليفيناس وجاك دريدا. لكن كما يُذكّر بذلك جيرار گرانيل: «شعوب المَوتَان ليست اثنان بل ثلاثة (اليهودي، واليوناني، والعربي) (6).» لا يمكن إذن أنْ يَتْـرك في اللاّمُفكّرِ فيه مجموعُ لعبة انزياحات وتزاوجات هذه المُتجانبات: يوناني-يهودي، يوناني-عربي، يهودي-عربي، أو يهودي-يوناني، عربي-يوناني، عربي-يهودي، وخصوصاً هذه الأخيرة منها، يهودي-عربي، عربي-يهودي، والتي انطلاقاً منها سيصير الأصل الإبراهيمي في متناول التّفكيك، لأنّه سيكون في نقطة انشطاره واختلافه. هذه النّقطة في محكيّ سفر التكوين اسمها إبراهيم وحوله تشكيل أوّل أسرة توحيدية، ممّا يبدأ مسألة الرّب باعتباره قِسْمَةً بين الأخوين. والحال أنّ كلّ شيء يشير إلى أنّ الميراث ليس إشكالياً إلاّ بالقدر الذي تكوَن فيه الأبوّة كذلك إشكالية، وبطريقة هي من الجذرية بحيث تتمتزج مع المستحيل. لنُلحّ على هذا: ليست القسمة هي المستحيل في هذه القصّة، المشكلة هي المستحيل الذي نقتسمه في الرّوحانية الإبراهيمية.

انطلاقاً من هنا، أودّ أنْ استحضر سريعاً المسارات والتّقاطعات بين التّفكيك والتّحليل النّفسي التي فتحها جاك دريدا منذ أكثر من ثلاثين عاماً، باعتبارها تجربة للفكر لا تقتصر على تجميع للنّظريات، ولا نصب لافتة حيث " التّحليل النّفسي والتّفكيك " يقيمان متجراً دائماً لمصالح مشتركة، كما كانت الحال منذ عهد قريب بين التّحليل النّفسي والبنيوية، والتّحليل النّفسي والماركسية، إلخ. إنّ بُعْدَ التّفكيك الذي له خطورته وأهميّته، على ما يبدو لي، هو أنّه فكرُ تجربة الفكر باعتباره حَدَثاً. إنّ نقطة التقائه هذه مع صميم التّحليل النّفسي هي ما يهمّنا. ويشير لنا جاك دريدا إلى ذلك في جملة واحدة: « لا توجد تجربة إلاّ بشرط اللاّوعي، إلاّ بشرط أنْ يوجد اللاّوعي.» ليس هذا موضع فتح قراءة دقيقة لمسار جاك دريدا مع التّحليل النّفسي (7). والأكيد هو أنّ الأمر لا يتعلّق بفلسفة تأخذ ببساطة اللاّوعيَ بالحسبان، أو تُدْمِجُ

(6 Gérard Granel, « Shibboleth ou de la lettre » **Revue philosophique**, Derrida, n° 2, avril-juin 1990, p. 191.

(7 انظر حـول هذه النّقطة: Elisabeth Roudinesco, **Histoire de la psychanalyse en France**, Fayard, 1991, t.2, p. 541-547 وكذلك René Major, Lacan avec Derrida, Menta, 1991

قوّته المفهوميّة، وإنّما باختراق للفلسفة مع اللاّوعي، باعتبار أنّه لا يسمح بحبسه داخل أيّ مقولة، لكنّه يُعيّنُ تجربةَ قطيعة-مفتوحة على التّرجمة والتّدوين. وبهذا المعنى، فإنّ كلّ مفهوم، وكلّ منظومة تأويلية هي عَرَضٌ [من الأعراض] أو تشكيل عَرَضيّ يشهد على التقاء اللّغة مع إمكان للمستحيل. إنّهما في الوقت ذاته ذاكرته ونسيانه. والحال أنّ ما لا يتغيّر هو هذا المستحيل غير القابل للنّسيان، والمَنْسيّ مع ذلك من قِبَل البناء الذي يحرسه. وفي اللّحظة التي تُكَرَّرُ فيها تجربةُ هذا المستحيل، فكلّ شيء سيتغيّر حولها، أي يتفكّك لأنّ ذاكرة البناء قد استُعيدتْ. وعندئذ يمكن أنْ تُكتب من جديد بشكل آخر، أو تتدوّن أو تُترجَم. وفي الجملة، فإنّ التّفكيك يبحثّ عن النّواة (المستحيل) التي يكون المفهوم أو النّسق قشرتها؛ في حين أنّ القَصْدَ الأساسي للتّحليل النّفسي هو مسألة الاستمتاع بالثّمرة التي لا تتحوّل قشرتها ولا تتبدّل، حتّى تظلّ الرّغبة ممكنةً، حول النّواة.

مثل هذه العلاقة تجعل أنّ الخصوبة المحتملة للعلاقات بين التّحليل النّفسي والتّفكيك لا يمكن أنْ تأتي من بؤرة إبستمولوجيّة محدّدة وقارّة؛ لأنّ مغامرة الحياة مع المستحيل الذي هو الوجود في اللّغة، لا تنفكّ عن الذّهاب أبْعَدَ وبوجه آخر؛ ذلك إذن هو الانجذاب إلى موضع آخر، والمعجزة الاستبدالية التي تجعل ممكناً تَقَاطُعَ قراءة وكتابة.

إنّ رهانات مستقبل التّحليل النّفسي هذا عظيمة في الثّقافات العربيّة الإسلامية، ولم يفت جاك دريدا في ختام هذا اللّقاء أنْ يشير، في بضع كلمات، إلى هذه المهمّة التي نعترف بأنّها مهمّتنا، هنا في فضاء دفاتر Intersignes، وفي مكان آخر ضمن مسار أكثر تفرّداً: تبليغ التّحليل النّفسي في العالم العربي وبصورة عامّة ثمّة حيث يمكن للإسلام أن يعثر من جديد على ذاكرة تنويره. نحن نعلم جيّداً أنّ هذا التّبليغ متعلّق بعوامل سياسية وثقافية عديدة، لم يعد الآن اجتماعها بعيد المدى بالنّسبة لبعض البلدان، مثل بلدان المغرب العربي أو تركيا. وتوجد منذ الآن، من خلال مؤسّسات العلاج والتّعليم، بذورٌ في طور التولّد. ومفهومٌ ممّا سبق أنّه من بين شروط أخرى، سيتعلّق هذا التّبليغ بتوسُّع التّفكيك من حيث هو الكشف في اللّغات، عن المعْمار الأنطو-لاهوتي للهويّة والأصل. لا يمكنني تفصيل هذه الفرضية هنا، لكنّني أرى أنّه ثمّة حيث يتمّ العبور من « هذا يتفكّك» إلى « أنا أُفَكِّكُ...أنا يُفَكِّكُ ويُفَكِّكُ» (8) سيصبح التّحليل النّفسي ممكناً. لأنّه ينبغي أنْ لا ننسى أنّ علم اللاّوعي كما يراه فرويد، يتأسّس من خلال ترجمة الميتافيزيقا إلى ميتاسيكولوجيا، ترجمةً يستخدم بصددها

8) الصّدى حاسم والمقطع كذلك.

مـصطلحي auflösen : فَضٌّ، وفَكٌّ، ونَقْضُ الأسـاطيـر، وUmsetzen : تحـويلهـا، ونقلهـا، وإزاحتها (9).

و أنا أعـود، بعد مـدّة، إلى مجـرى الحلقة الدّراسـية مع جـاك دريدا، وأقرأ من جـديد النّصـوص المعروضـة هنا، لاحظتُ إلى أيّ حـدٍّ قد أعـاد هذا اللّقـاء الإمسـاك بالرّهانات التي أُنشئتْ من أجلها دفاتر Intersignes منذ ثماني سنوات، رهانات قد قمتُ باستعراضها، ربّما دون احترام التّوازن بين المهامّ التي تقتضيها(10). كما لو أن الفضاء الحقيقي للتّخاطب كان هو الذي يُتيح الحِفاظ على الأمل الوحيـد المسموح به: تذكيـر كلّ واحد بالمثابرة على المهـمّة التي وضعها لنفسه.

9) يمكن، من وجـهة النّظر هذه، وضع مـهمـة فَسْخ (Auflösen) أساطير متعلّقة بالفردوس والخطيئة الأصلية، والله، والخير والشرّ، والخلود، إلخ. وترجمة (Umsetzen) الميتافيزيقا إلى ميتاسيكولوجيا، بكتب فرويد في :
Psychopathologie de la vie quotidienne, Petite bibliothèque Payot, p. 276-277.

10) أحدّد هذه المهمّات هكذا بإيجاز : 1) فتح ورشة للاستيضاح مع الإسلام في تكوينه الأنتربولوجي و الميتافيزيقي. 2) إعادة مساءلة التّعارض بين الإسلام وأوروبا، بهدف إعادة تأويل اعلاقـاتهما. 3) استدراج التّحليل النّفسي إلى هذه المغامرة، لا باعتباره آلة للتّأويل، وإنّما باعتباره مستكشفاً يستكشفه العالمُ الذي هو بصدد اكتشافه.

جان-جاك فورطي

تقديم

يُقدّم هذا الكتاب نصوص المحاورات التي جرت في يونيه 1996 بالمغرب مع وحول جاك دريدا. وكان الموضوع الأساسي : لغاتٌ، قوميات، تفكيكات، يحمل مساءلةً عن التّفكيك أو التّفكيكات، انطلاقاً من موقعٍ - هو موقع اللّقاء - قابلٍ لتعيين الحقل العربي الإسلامي. لكن المداخلات المختلفة تتناول، بشكل أوسع، رهانات اللّغات والقوميات، التي هي في نهاية الأمر واحدة، إذا ما نظرنا إلى كلّ امتداد مفهوم لغة، خصوصاً كما ساهم جاك دريدا في بلورته.

لغات إذن لا تشير فحسب إلى الرّهانات المتعدّدة للّغة واللّغات، التي تبدو بوضوح في التّأمّلات المرتبطة بالتّرجمة، وبمَطْلَبِها، وفي الآن ذاته بـ «اللاّاختزالية غير القابلة للتّرجمة» لكلّ لغة، وإنّما أيضاً تُوَجِّه النّصوص التي تستكشف الثّراء الدّلالي والشّعري للّغة العربية، وكذا للرّهانات المرتبطة بالكينونة-معاً، وبالقوميات، وبجهات الفكر، التي تخترق اللّغات.

الموضوع إذن، في هذا المؤلّف، الذي يجمع نصوص باحثين من المغرب، ومصر، وتونس، والعراق، وفرنسا، كان في الآن ذاته مساءلةَ خصوصيةِ التّفكيك، وتوضيح طابعه المتعدِّد، انطلاقاً على الخصوص من الفكر العربي الإسلامي، وبالمقابل تفكيك الفكر العربي الإسلامي في لغاته، وأصوله، وعلاقاته مع اليهودية، والمسيحية، و«الغرب»، وبكلمة واحدة، جميع «أغياره»، فاتحاً بذلك مسألة القومي والأَمَميّ، ووحدة أو كثرة العوالم. ترتسم هنا تحليلات، وقراءات، ولكن أيضاً سياساتٌ شتّى، متباينة أحياناً إنْ لم تكن متعارضة، لكن يجمع بينها، كما قال جاك دريدا، نوعٌ من الهمّ المشترك.

وقد كان كلّ عرضٍ متلواً بنقاشٍ، افتتحه جاك دريدا بمداخلة ارتجلها في صَدًى لما كان قد قِيل، في ترجمةٍ، كما قال هو بنفسه، لِمَا كان يسمعه. وردّ جاك دريدا في الأخير

على أسئلة مختلفة أثناء المائدة المستديرة التي خَتمت المناظرة. ومداخلاته، التي أُعيد تدوينها وتجميعها، تُشكّل نصّاً مستقلاً، ينبغي أنْ يُقْرَأ بإزاء كلّ النّصوص الأخرى، ممّا يمنح مادّةً وعمقاً، وكذا صدىً حقيقياً لمحاورات الرّباط هذه.

[تنبيه من المترجم : كلّ ما يوجد في النصّ بين علامتي [...]، وكذا الهوامش المسبوقة بنجمة*، هي من إضافات المترجم].

هاشم فودة

أنْـس

«أتكون الأمـانة لتراث ثقـافة أشـدّ بإنماء الاختـلاف في الـذات (الاختـلاف مع الذات)المكوِّن للهوية أم بالاقـتصار عـلى الهوية التي يظلُّ فيها ذلك الاختـلاف مُتَجَمِّعاً» (1)

إنْ كنتُ قـد اختـرتُ هذا التسـاؤل تصديراً لمقـالي، فـذلك لأشير منذ البـدء إلى أن L'autre cap، الذي لا أنوي الإحالة عليه صراحة، سيصاحبني طوال هذه الساعة.سأظلّ في جواره، أي بعبارة أخرى، قـريباً منه، معه، وعلى الخصـوص في جوار ما يقوله عن الـ «مع»، منذ الصـفحات الأولى : «لا توجـد ثقافـة أوهوية ثقافية بدون هذا الاختلاف مع الذات. إن تركيب هذه العبارة غريب وعلى شيئ من العـنف : «مع الذات»تعني أيضاً «في الذات» (مع، هـي«فـي»apud hoc [في هذا الموضع]). وفي هذه الحـال، فإن الاختلاف في الذات، ما يختـلف وينزاح عن الذات، سيكون أيضاً اختـلافاً مع الذات، اختـلافٌ هوفي الآن ذاته مُتَـضَمَّنٌ «في» الذات ومُباينٌ لها. وبالمبـاينة نفسـها يجمع ويفـرِّق بُؤرة«في الذات». وهو في الحقيقة لا يجمعها، رابطاً إيَّاها بنفسه، إلاَّ بقدر ما يفتحها لهذا الانزياح (2)».

1) Jacque Derrida, **L'autre cap**, Paris, 1991, p. 17.
2) Ibid, p. 16.

I

روى حمّاد بن إسحق بن إبراهيم الموصلي(3) الخبر التالي كما حدّثه به والده :

«لمّا أراد الفضل بن يحيى(4) الخروج إلى خراسان ودّعته، ثم أنشدته بعد التوديع :

فـراقك مثـل فـراق الحيـاة   وفقدك مثل اختفاء الدِّيَمْ

عليك السلام فكم من وفاءٍ   أفارق فيك ومن كَـــرَمْ

قال : فضمّني إليه، وأمر لي بألف دينار، وقال لي :يا أبا محمد، لو حلّيتَ هذين البيتين بصَنْعَة وأوْدَعْتَهما مَنْ يَصْلُحُ من الخارجين معنا، لأهديّتَ بذلك لي أنساً وأذْكَرْتَني بنفسك؛ففعلتُ ذلك وطرحته على بعض المغنّين.

فكان كِتَابُه لايزال يَرِدُ عَلَيَّ ومعه ألف دينار يَصِلُني بذلك، كلّما غُنّيَ بهذا الصوت».

الإصفهاني، **الأغاني**، ٧، ص. 301-302.

رأيتُ، كي أحدّثكم عن تجربة محدّدة لـ «الرابطة الاجتماعية» في الفكر العربي الإسلامي، أنّ مفهوم «الأنس» (وكلّ المعجم المشتق من الجذر«أ ن س» المرتبط به : أنِسَ، مُؤْنِس، إنْس ، مُؤَانسة، أنِسَ بـ ، آنَس، استأنس، الخ.) قد يشكّل خيطاً هادياً، وكما هوالحال غالباً، فالصّعوبة قد كانت في اختيارالمتن، وتزداد الصعوبة، في مثل هذه الحال، من كَوْن أنماط الخطاب الأكثر تنوّعاً تلجأ إلى معجم «الأنس» (الشعر، والأدب، والمصنّفات الأخلاقية السياسية، ومؤلفات علم الكلام، والتصوف). أنماط الخطاب الأكثر تنوعاً، لكنها، من أوّل نظرة، الأشد تعارضاً، إذ أنّ هذا المعجم يَغْزُرُ بمناسبة تجربتين تتيحان مشهدين متباينين تمام المباينة. المشهد الأول هو ما يُسَمّى «مجلس الأنس» (مجلس المنادمة، مجلس الشراب): مجلسٌ يجمع إصدقاء وأخلاّء، يلتقون فيما بينهم، ليتذوّقوا مُتَعَ المحادثة، والشّراب واللّحن والغناء. إنّ المتعة، والألفة، والدّماثة التي تُمَيّز هذا المشهد تتعارض مع الصرامة القصوى، أوشظف وإملاق المشهد الآخر الذي يجري الحديث بصدده أيضاً عن«الأنس». إنّه هذه المرّة مكانٌ مُنْزَوٍ عن العالم يختلي فيه زاهد ليحيا منفرداً، نابذاً اللذّات، متفرّغاً للصلاة والعبادة

---

3) موسيقى ومغن شهير توفي ببغداد سنة 235 هـ 850م.

4) الفضل بن يحيى البرمكي، كان مؤدب الأمين ولي العهد ولعب دورا هاما في خلافة هارون الرشيد، سجن سنة 187هـ/803م وتوفي سنة 808/193.

وتاقراً نفسه لقهر الجسد. في الحالة الأولى يكون البحث عن صُحبة الأقران الذين يطيب معهم البقاء والمكوث، وتتضاعف المباهج ؛ وفي الحالة الأخرى تُرْفَضُ أيُّ خُلطة، ويكون البحث عن الانفراد «الوحدة والخلوة»، والرّغبة في الانقطاع عن الأقرباء، وعن ملذّات الدنيا. لكن في الحالتين كليهما يكون ذلك كلّه بهدف «الأنس».

«الأنس» كلمة شائعة جداً تنتسب إلى اللّغة الأكثر استعمالاً والأكثر تداولاً في الحياة اليومية أو الاعتيادية، لكنّها أيضاً تنتسب إلى المعجم الأكثر اصطلاحية، كما هو الحال مثلاً في معجم التصوّف الإسلامي، وكما يقول بول نويا : «الوحشة والأنس إذن لفظان متضادّان ينتسبان إلى لغة العلاقات الإنسانية قبل أن ينقلهما الصوفية إلى لغة العلاقات مع اللّه(5)». وكلُّ المصاعب تتركّز في هذا النّقل وفي الرابطة بين «الأنس» باعتباره علاقة مع البشر و«الأنس» باعتباره علاقة مع الله، تلك الربطة التي أتاحت إمكانية هذا النقل.

وهكذا فالأنس يكون قبل كل شيء إنسانياً، وعلاقة خاصّة يُقيمها إنسانٌ مع أقرانه وأقربائه. وينبغي انطلاقاً من هذه العلاقة بين الناس، فهم «الأنس» مع الله. وحقاً لا تُعْوِزُ الأسباب الحافزة على تفضيل نقطة الانطلاق هذه.

فنقول أوّلاً إنّه إذا كان علينا الانطلاق من التجربة اليومية، المعروفة، المألوفة التي لدينا عن هذا النمط من العلاقة، فذلك لأنّ «الأنس» هو بالضبط تجربة الألفة. إذ أنّ الكلمة تُؤَشِّرُ إلى كيفية للكينونة-معاً. إنّها تُحيل من جهة على علاقات الألفة والحميمية بين أشخاص يتوافقون ويتحابّون، ومن جهة أخرى على الإحساس أو المزاج النّاشئ عن القُرب من صاحب يُؤْنَسُ به. إنّ فعل «أنِسَ» في عبارة «أَنِسَ بفلان» تعني الاعتياد أو التعوّد على شخص، ومُؤَالَفته، لكنّه أيضاً يعني الإحساس بالسّلْوى والسكينة والطمأنينة، والفرح أو البهجة، والارتياح معه، وفي صحبته. إنّ «الأنس» ضدّ «الوحشة»، كما أشار إلى ذلك بول نويا في النصّ الذي أوردته آنفاً. ذلك أنّ «الوحشة» تعني الوحدة والعزلة والانفراد والتوحّد والوجود في مكان مهجور، كما تعني الإحساس الذي تُولّده هذه الوحدة: إحساس الأسى والأسف والكآبة والضّيق أو الخوف، والقلق أو الانزعاج. «الوحشة» كذلك هي حالة الانفصام التي تحصل بين أقرباء أو أصدقاء أو أخلاء. يقول لين : «remoteness of heart from feelings of love or affection (6) [«تأيّ القلوب عن أحاسيس الحبّ أو التعلّق»] ومن ثم دلالة : «unsociableness, unfriendliness, unfamiliarity, shyness, wildness [«الانطوائية، الجفوة، اللاألفة، التحفّظ، الجفاء...»]. وليلة «الوحشة» هو اسم الليلة الأولى التي تلو دَفْنَ

---

5) Paul Nwyia, Ibn'ta'Allah et la naissance de la confrérie chadhilite, Beyrouth, 1990, p. 265.
6) Lane, Arabic, English, Lecon, Beyrouth, 1980.

قريب حيث يكون الإحساس بالهجران والضّياع مُوجعاً بوجه خاصّ . إنّ سمَتَيْن إذن هما اللّتـانَ تُحَدِّدان «الأنس»: الـكينونة–مع (مخـالطة، أُلفة، حـميمية، تعاطف) والإحسـاس، أوالشّعور أوالمزاج النـاتج عنها (سلوان، طمأنينة، بهجة أوفرح، هناء، راحة). فمن المستحسن إذن، لمعرفة ما هو «الأنس»، الانطلاقُ من تجربة الألفة الأكثر مألوفية لدينا.

ونضيف ثانياً : كيف بالإمكان نفي العلاقة المتميِّزة التي يقيمها «الأنس» مع ما هو إنسـاني، إذا عَلمْنَا أنّ هذه الكلمـة تنتسب إلى الأصل نفسـه للفظتي «إنسـان» و«إنْس» التي تقابل «جنّ» من جهة و«وحش» من جهـة أخرى. «إنْسي» يُقال على كل ما له صلة بالإنسان، والإنسانيـة، و«وحشي» على كلّ مـا هومتـوحِّش، غير مُـدَجَّن أوغيـر مُرَوَّض، وما يـعيش في القفـر، وما هو نافـر وغريب عن جنس الإنسان. وعمـوماً فـإنّ «إنسي» التي تقابـل «وحشي» تُحيل عـلى مـا هوقـريبٌ من الإنـسـان، قـاصـدٌ لجهـتـه.وهكذا مـثـلاً تُوصـف راحـة اليـد بصفـة«إنسي»، أي بعبارة أخـوى ذلك الجزء من اليـد الذي هوأقرب إلى جسـد الإنسان، لأنّه مُتَوجِّه نحوالباطن، وصفة«وحشي»لظاهر اليد المتوجِّه نحو الظاهر والخارج.

ومن الصّـحيح أنه إذا كـان يوجد إحـسـاس لا يمكن أن ينشـأ من تلقـاء ذاته، ولا أن يمتلك مبـدأه في ذاته، وإذا كان يوجد مـزاجٌ لا يكون أبداً بالْمستطاع توليده عـفوياً، ولا يمكن التّأثر التّلقـائي به، فهو حـقّاً «الأنس» الذي يتحدَّد، بكـلمة واحدة، كارتيـاح ــ مع ــ الآخر : إحساس يولِّده الآخر في ذاتي، ويفـترض إذن، في حميميتـه، الآخَرَ والكينونة ــ مع ــ الآخر. لابدَّ من الكينونة مع الآخر لـتكون مرتاحاً وتستشعر مثـل هذا الارتياح. غير أنّ من الصّـحيح أيضاً، وهذا هوالـظّاهر على أيّ حال، أنّه لا يمكن استشعـارهذا الإحسـاس إلاّ مع قريب. إنّ «الأنيس»، هذا الآخر الذي أشعر بالراحة معه، منبسطاً، هادئاً، آمناً من كلّ خوف، مسترسلاً، ينبغي، على ما يبدو، أن يكون قريناً، أن يكون آخر مـثلي. وأيُّ معنىً سيكون لتصيير «وحش» «أنيسـاً»، وصاحـباً أليـفاً وحـميمـاً، إذا كان افـتقاد الألفـة هوما يُحَـدِّد «الوحش»؟ والواقع أنّ «الأنس» في المعـاجم المختلفـة التي يمكن الرجـوع إليـهـا، هو قـبل كلّ شيء كـائنٌ إنسـاني : «compagnon familier et intime qui s'accommode à l'humeur et au caractère d'un autre» (7)، [«صـاحـب ألـيف وحـمـيم يتـلاءم مع مـزاج الآخـر وطبـعـه»] ؛ A sociable, companionable, conversable, friendly or familiar person, a cheefful companion ; one with whom one is sociable, companionable, conversable, friendly, familiar or cheer ful «(8)»، [«شخص حـسن العشْرَة، حلو المخالطة، عـذب الحديث، وَدُودٌ أوألوف؛

7) Kazimirski, **Dictionnaire Arabe-Français**, Beyrouth, 1944, art. «'n s».

8) Lane, *op. cit.* art. «'n s».

رفيقٌ مَرِح؛ ومَنْ يكـون الإنسان بصحبتـه حسنَ العِشرة، أو حلو المخـالطة، أو وَدوداً أو أليفاً أو مبتهجاً»].

وتندرج لفظة «أنـيس» في سلسلة تضمّ ألفـاظاً مـثـل : «جليس» (صـاحبٌ نُجَـالسـه) «نديم» (صاحبٌ نشرب مـعه)، «سمير» (صاحب نسـهر معه)، «رفيق»(صاحب نسـافر معه)، الخ. ومن دون أن تكون هذه الألفاظ مـترادفات، فهي، كـمـا نرى، متقاربة جداً وأحـياناً قابلة للاستـبدال فيمـا بينها. لكن لفظة «أنيس» تحتلُّ في معجم الصُّحبة أو المصـاحبة هذا، موقـعاً مستـقلاً. إنَّ «الأنيس» هو، على شاكلة الآخرين، صـاحبٌ، لكن كُلاً من «النديم» و«الجليس» و«السمير» قد يكون أولا يكون أنيساً تبعاً لمقدار حُسْنِ عِشْرَته، أو مَرَحه أو جَذَله، وتبعاً لمقدار الملاءمة أو الحـمـيـمـيـة أو الألفة التي تربطه بمَنْ يكـون في حضرته، ولمـقدار جدارته في تـوليد إحسـاس الارتياح هذا عند مَنْ يكون صـاحَباً له. إنّ «النَّديم» الذي نشـرب معـه، لن يُقال عنه «أنيس» إلاَّ بمقـدار ما نرتاح إليـه (وهذه الإمكانية مـرتبطة فضـلاً عن ذلك بالطبـيعـة الوصفـية للفظة «أنيس»). وهـكذا فلا جـدال أنّ الملاءمـة والتـوافق والتـعاطف التـي تجمـعـه بمن هو في حضرته هي المؤلِّفـة للسِّمات المميِّزة لهذا الصـاحب المُسَمّى «أنيساً» بحيث ينبـغي الاستدلال من ذلك أنّ «الوحـشي» (المتـوحِّش الغريب عن الإنـسـان عـمومـاً) بما هو كـذلك لا يمكن أن يكون «أنيـساً» لـ «الإنسي» بما هو كـذلك. غيـر أنه لابدَّ من مـلاحظة أنَّ المعاجم التي تُعَرِّف «الأنيس» بأنّه «كلُّ مَنْ يُؤنَسُ به...» كـثيراً مـا تنحرف بهذا التـعريف حين تضيف : «كلُّ ما يُـؤنَس بـه(9)». وبعد أن تحـدَّث لين عن «person»، أو عــن «one wiht whom» يقــول: «a person, or anything by whose company or converse or presence one is cheered, gladened, salaced, or consoled» [«شخص، أوكلّ ما تكون صحبتـه أومحادثته أوحضوره مُبْهِـجاً، أوساراً، أومسـلّياً، أومُؤانساً»]. لكن قـد يُقال إن لفظتي salaced وconsoled همـا بنفس أهمـيـة لفظة anything، لأنهـما يؤشّـران بوضوح ألى أنّه إذا كـان يمكن لشيء (غيـر إنسـاني، غيـر حيٍّ) أنْ يلعب دور أنيس، فـذلك يكون حـسب اعـتبـاره بديلاً يُذكِّـر بالكائن الإنساني الغائب أو المفقود، ويحلُّ محلّه ويُؤاسي عن فقـده. من الصَّعب معارضة هذه الحجة ولا تُعْوِزُ الأمـثلة التي قـد تدعمـها (10). فإذا جـرى الحديث عن ما هو غيـر إنساني باعـتباره «أنيسـاً»، فسـيكون استعـمال هذه اللفظة إذن اسـتعـارة أو كناية. إنَّ تجربة الأنس يُفـترض أنْ

---

9) الزبيدي ،تاج العروس، الكويت،ج.15،مادة : «أ ن س».

10) في المختارات الشّعرية التي خصَّصها ابن داود (المتوفى سنة 297 هـ/907م) للحبِّ العذري (كتاب الزّهرة،بيروت 1985) تظهر لفظة «أُنس» و فعل «استأنس» في عناوين الفـصول 31 ,32 ;33 ,35 ,37 (دون إغفـال لفظة «مسامرة» المستعملة في عنوان الفصل 39) حيث المقصود في كلّ مرّة هو «شيء» يؤاسي العاشق المتَوحِّد، ويَغْمُرُ وحدته ويُطفئ لوعته، مُذكّراً آياه، عن طريق الكناية أو الاستعارة، بالمعشوق الغائب (نيران ديار قبيلة المحبوبة، وسنا البرق الوامض من ناحية مقامها، وسجع الحمام الأسيان، إلخ.) مثال (الفصل 37) : «مَنْ مُنِعَ النّظر استأنس بالأثر». الأنس هنا ضَرْبٌ من «التّأسّي عن الوحدة».

تكون مع شخص لا مع حيوان أو شيء، وفي غياب شخص أن تكون مع كائن يعوّض الشخص الغائب أو يُذكّر به، وفي كلّ الأحوال لا ينبغي الحديث عن «الأنس» أو «الأنيس» إلاّ حيثما يوجد شيء لا حيث لا يوجد شيء.

ثالثاً، إذا كان «الأنس» باعتباره علاقة بين النّاس هو الذي ينبغي على ضوئه محاولة تصوّر «الأنس» باعتباره علاقة مع الله، فذلك لأنّ النّور هنا لا يدخل كعنصر من بين عناصر أخرى في مثل هذه العلاقة؛ إنّه شرط إمكانيتها، والعنصر الذي بدونه لا يوجد «أنس». ويخبرنا ابن فارس إنّ الجذر «أ ن س»، المشتقّ منه معجم «الأنس»، يعني «ظهور الشيء (11)». وهكذا سُمّيَ النّاس «إنساً» بسبب وجودهم الظاهر، مقابل «الجنّ» الذين سُمّوا بذلك لاستتارهم وخفائهم («جَنَّ» تعني سَتَرَ، أخفى، حَجَبَ، حفظ، و«الجنون» هو ظلمة الليل). وفعل «آنس» يعني رأى وأبصر شيئاً، ويعني على سبيل الاستعارة، سمع صوتاً أو حساً (12). إنّ ما يمكن مقاربته في «الأنس» هو إذن من قبيل الظاهرة. ويُذكّر الكلاباذي في كتاب التعرّف لمذاهب أهل التصوف بالتّعريف الذي أعطاه الصوفي المصري ذو النّون عن «الأنس» مع الله : «هو انبساط المُحبّ إلى المحبوب (13) ويضيف المؤلّف إنّ مثالاً جيّداً عن هذا «الانبساط» يعرضه علينا التماس موسى من الله : «ربّ أرني أنظر إليك». فـ «الأنس» والرغبة في الأنس هما الدّافعان لموسى لإرادة رؤية الله، وجواب الله : «لن تراني (14)»، يعني جيّداً أنّ الألوهية في حدّ ذاتها ليست من قبيل الظاهرة. وهكذا فإنّ «الأنس» مع الله لا يسمح بكلّ شيء، فهو لا يسمح برؤية الله، حتّى ولو تميّز ذلك الأنس برغبة في الحصول عليه بالنّظر. فإذا كانت تجربة «الأنس» تقتضي الرّؤية والظهور، وإذا كانت ألوهية الله تمتنع عن ذلك، فيبدو إذن من اللاّزم الاستخلاص مرّة أخرى أنّه لا «أنس» بالمعنى الحقيقي سوى مع «أنيس» ينتسب إلى جنس الإنسان، ومع إنْسٍ سُمّوا بذلك لظهورهم.

رابعاً، إذا كان يلزم الانطلاق من التّجربة التي تكون مع الأنيس الإنساني من أجل إدراك تلك التي يكون فيها الله أنيساً، فذلك في نهاية الأمر لأنّه ينشأ في الغالب انطباعٌ أنّ الأنس في هذه الحال الأخيرة يتمثّل على الخصوص في القدرة على معاملة الله مثل معاملة القريب. وعلى هذا يشهد التماس موسى. إنّ إرادة ظهور الله هي إرادة أنْ يكُفّ الله عن أن يكون كما هو، ولهذا فهو يمتنع. لكن الأشدّ إدهاشاً هو أنّ هذا الامتناع لا يتجلّى قراراً

---

11) ابن فارس، مقاييس اللغة، بيروت، 1991، ج.1، مادة «أ ن س».
12) فعل «آنس» الوارد خمس مرات في القرآن، قد استُعمل أربع مرات مع المفعول به «نارًا».
13) كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، 1960، ص.106.
14) سورة الأعراف، الآية 143.

مطلقاً، وممنوعاً صادراً عن عليائه تعالى ومُنْفَلِتاً عن أيّ تبرير، بل إنّ الربّ يواجه نَبيَّهُ بامتناع إنساني، مُتَفَهِّم، رحيم. ويشرح الكلاباذي أنّ الله لمّا أجاب : «لَنْ تَرَني»، فذلك بمثابة اعتذار أوتبرير مَسْلَكٍ، كأنّه يحتذر عن امتناعه بواسطة تبرير مسلكه. أنا لا أظهر لك لأنّك لن تتحمّل ذلك ولن تطيقه. أمّا عند الغزالي فإنّ «الانبساط» و«الإدلال» هما تجلّيان لهذه الألفة مع الله التي يُثْمِرُها الأنس (15). إنّ لفظة «الإدلال» (أو«الدَّلّ» أو«الدّلال») في استعمالها الشّائع (والمسألة التي تشغلنا هي تحديداً مسألة العلاقة بين الاستعمال الشّائع، الاعتيادي أو المألوف للفظة، واستعمالها العالِم والاصطلاحي، الديني أو الصّوفي) تعني طريقة في السلوك مطبوعة بالجراءة وقلّة الهيبة، وفعل «دَلّ» يعني :

« Etre libre et à son aise avec quelqu'un, se permettre beaucoup à son égard se dit d'un favori, d'un enfant gâté d'une maîtresse » (16).

[«الانطلاق والانبساط مع شخص، والاجتراء كثيراً عليه (يُقال عن شخص أثير، وعن طفل مدلّل، وعن خليلة»]. ولأنّ «الدّلال» أو«الإدلال» يتمثّل في الاجتراء، أي في أشكال من السلوك منطلقة وغير لائقة ونَزِقَة ووَقِحَة يتّخذها المرء مع شخص يسمح فيها لنفسه إزاءه بدالّة مفرطة، وتصرُّف بدون تكلُّف، بل بدون مراعاة، فإنّ المصنّفات الأخلاقية السياسية لا تُغفل أبداً التّذكيرَ في الفصول المتعلّقة بصحبة السلطان والقواعد التي يجب أنْ يلتزمها رجال حاشيته الذين يُقيم معهم علاقات «الأنس»، بأنّ على «الأنيس» أن لا يُظهر «الإدلال»بأيّ حال من الأحوال. وتتردّد أمثال هذه الوصايا دون انقطاع: «قيل لعبد الله بن جعفر : ما الخَرْقُ؟ قال :الدّالّة على السلطان...(17) أو : «إذا زادك الملك تأنيساً فزده إجلالا (18)» أو أخيراً : «إذا اتّخذك السلطان أخاً فاتخذه ربّاً (19). إنّ صاحب الملوك الحميم، الأنيس، يجب إذن أنْ يُقيم علاقات أُلفة دون دلال أو حميمية دون حميمية. ولمّا يتعلّق الأمر بالسلطان فإنّ القُرْبَ الذي يُتيحه «الأنس» لا يمنع بل يفترض البُعد والاحترام والتحفُّظ، واختصاراً، المسافة الواجب الحفاظ عليها في العلاقات مع سيِّد (رَبّ) أو إله. لكن الغزالي يُخبرنا أنّ في «الأنس» مع الله يمكن الانبساط والدّالّة.ولابدّ هنا على الأقلّ من إيراد مثال عن هذا الانبساط الذي قد يكون لإنسان مع الله، والإنسان سيكون في هذه الحال، وهذا له أهمّيته، عبداً أسود. يروي الغزالي أنّ القحط كان قد دام سبع سنين، فخرج موسى لطلب الرّحمة لبني إسرائيل ويستسقي لهم. فامتنع الله ذاكراً ذنوب قوم موسى، لكنّه أشار على موسى بأن يرجع إلى عبد

---

15) الغزالي،إحياء علوم الدين،بيروت،د.ت.،ج.4، ص.340-341.

16) Kazimirski, *op. cit.*, art. « dll ».

17) الطرطوشي،سراج الملوك، لندن،1990، ص. 362.

18) الثعالبي،آداب الملوك،بيروت،1990، ص. 53.

19) المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

أسود اسمه برخ ويسأله الشفاعة لهم. ففعل موسى وخرج العبد وخاطب اللّه بهذا الكلام : «ما هذا منْ فعالك ولا هذا من حلمك؟ وما الذي بدا لك؟ أنَقَصَتْ عليك عيونك أم عاندَت الرياحُ عن طاعتك أم نَفَدَ ما عندك أم اشتدَّ غضبك على المذنبين...؟ (20)» فما برح حتى نزل القطر وأنبت الله العشب في نصف يوم حتى بلغ الرُّكَب. وهكذا فإنّ ما رفضه اللّه لنبيِّه، قد منحه لعبد بلغت به الجرأة إلى تأنيب الله كما كان سيؤنّب قريناً له (أي عبداً في هذه الحال)، فيتوجّه إليه بلهجة التهديد ويتّخذ دعاؤُهُ صيغةَ الأمر لا التضرُّع. ولمّا أراد موسى، الذي استبدَّ به الغضب من هذه الوقاحة، أن يقتل العبد الذي كان قد قال له : «كيف رأيتَ حين خاصمتُ ربِّي كيف أنصفني؟»، منعه اللّه مُوحياً إليه : «إنّ برخاً يُضْحِكُني ثلاث مرّات في اليوم» فإذا كان اللّه قد استجاب لدعاء العبد فليس ذلك بسبب تقواه، بل لأنّه يُضْحِكه. لست أدري إنْ كان سلفاً قد سُمِع ضحك الله في نصوص عربية إسلامية «سنّية» أخرى، ولا أدري كذلك ما الذي يثير ضحكه، مُجْبِراً إيّاه على التخلّي عن اعتداله وتنزُّهه عن الانفعالات ثلاث مرات في كلّ يوم، بل لست أدري كيف يمكن سماع ضحك الله هذا (21). يبقى أنّ «الأنس» يجعل ممكناً هذا الشيء غير الممكن، الذي لا يكاد يُصدَّق ولا ينفكُّ عن كونه مثيراً للصّدمة : الضحك مع اللّه وإضحاكه، لذلك كان الغزالي قد رأى ضرورياً افتتاح هذه الأخبار الشّاهدة على الألفة مع اللّه بتحذير: إنّ هذا النّمط من السلوك الذي تتيحه التّقوى القصوى ويفترض الأنس، قد يتشابه مع الكفر إلى حدِّ الالتباس. أنّ مثل هذا السّلوك (انبساط في الأقوال والأفعال، وطريقةُ مخاطبة الله) قد يكون مُنْكَر الصّورة لما فيه من الجراءة وقلّة الهيبة، ولا يكون محتملاً إلاّ من الذي بلغ مقام «الأنس». ويُتْبِع الغزالي القصص التي رواها بالتحذير نفسه، كما لو كان يحرص على أنْ يُحَصِّنها ويَجْتَثَّها (فالإدلال مع الأقوياء وبالأحرى مع العليِّ القدير هو الجنون بعينه)؛ فذَوُوا الأنْس وحدهم هم الذين بإمكانهم أن يسلكوا هذا السلوك، ويستطيعون الانبساط مع الله. لكن يظل حقيقياً أنّ أولئك الذين بلغوا مقام الأنس قد يتصرَّفون مع الله كما قد يفعلون مع أقرانهم. وتبقى معرفة ما معنى بلوغ مقام الأنس مع الله.

---

20) الغزالي،إحياء علوم الدين، المصدر المذكور،ج.4، ص.341.

21) حول مسألة «ضحك الله»وما أثارته من خلاف، ومشكلة التّشبيه، أنظر : Daniel Gimaret, Dieu à l'image de l'homme, Paris, 1997, p. 265-279.

II

قال ابراهيم الموصلي (22) : «دخلت يوما على الفضل بن جعفر (23)، فصادفته وهو يشرب وعنده كلب. فقلت له : أتنادم كلبا ؟ قال : نعم، يمنعني أذاه ويكف عني أذى سواه، يشكر قليلي ويحفظ مبيتي ومقيلي وعقيلي. وأنشد :

واشرب وحدي من كراهية الأذى مخافة شرّ أو سباب لئيم»

وكان آخر يشرب وحده، وكان مدمنا، وكان إذا جلس وضع بين يديه صُراحيه للشراب وصراحية فارغة، ثم يصب القدح ويشربه ويقول للصُّراحية الفارغة : هذا سروري بك. ثم يصب القدح ويقول للصراحية : هذا سرورك بي، ويصبه فيها. ويكون هذا دأبه الى أن يسكر.

الآبي، **نثر الدّر**، VI، ص. 523.

وإن [ديك الجنّ (24)] عشق جارية وغلاما واشتد بهما كلفه، وتهالك في حبهما حتى حان تلفه، فاشتراهما، وكان يجعل الجارية عن يمينه والغلام عن شماله ويجلس للشرب، فيلثمها ويشرب من يدها تارة والغلام أخرى. ولم يزل كذلك إلى أن قام في نفسه من شدة الحب أنه سيموت ويصيران الى غيره، فذبحهما وحرقهما وعمل من رمادهما بُرْنِيتين، فكان يشرب فيهما ويقبلهما عند الاشتياق.

داود الأنطاكي، **تزيين الأسواق**، II، ص. 21.

قد قمتُ بتعداد أربعة أسباب مهمّة تدعو إلى التفكير بأنّه ينبغي فهم «الأنس» مع الله انطلاقاً من تجربة «الأنس» المألوف مع القريب ، الذي هو نموذج «الأنس» الذي ينبغي احتذاؤه، وهو وحده «الأنيس» بمعنى الكلمة.

غير أنّ كتب الأمثال القديمة تُورد ثلاث صيغ من صنف المَثَل تُستعمل للتعبير عن حدَّة تجربة الكينونة–مع والارتياح–مع التي هي «الأنس»، ويكون فيها الأنيس القائم بوظيفة المُشَبَّه والمثال غيرَ منتسب لجنس الإنسان، (والمستعمل في الحالات الثلاث هو اسم التفضيل، الذي يعبِّر عن الصِّفة بصيغة التوكيد). يقع التوكيد في عبارة المَثَل الأوّل على الإحساس (الارتياح، الانتعاش، الطمأنينة، الفرح، الخ.) الذي يوفِّره «الأنس»، فيقال لمن صحبته مُنعشة أو مُطَمْئِنةٌ بشكل خاص : « آنَسُ من نار»، النّار التي تسمّى أيضاً «الأنيسة» أو«المُونسة» لأنّ

22) مغنٍّ وموسيقي شهير في بداية العصر العبّاسي، توفي ببغداد سنة 188 هـ/804 م.
23) أبو عليّ البصير، شاعر وكاتب، توفي سنة 255 هـ/866 م.
24) عبد السّلام بن رغبان، شاعر، توفي سنة 235 هـ/850 م.

مَنْ يسافر ليلاً ويجد نفسه في مكان قَفْر أو مُوحش لمّا يرى النّار عن بُعْد تزول وحشته ويفرح ويتنعش. وإذا قيل عن إنسان إنّه آنس من نار فذلك من قبيل المبالغة ، لأنّه يعني أنّ ذلك الإنسان آنس من ما هو في أقصى وأعلى درجات الإيناس : النّار التي هي سبب ذروة الأنس. وعبارة المَثَل الثاني تؤكّد على علاقة الحوار، وعلى طبيعة الرّابطة التي يخلقها «الأنس»: «آنس من الحمَّى»، والمثل يُقال عن شدّة وثوق علاقة شخص بآخر، فلا يفارقه أبداً. ويترجم لين اسم التفضيل«آنس» بعبارة : «more and most sociable» ويشرح المثل :

«a saying of the arabs meaning that fiever scarcely ever quits the patient : as though it mere sociable with him» (25).

«مثَل تقوله العرب يعني أنّ الحمّى لا تفارق المريض إلاّ بمشقّة وكأنّها قد أنست به»]. إنّ ما يضايق في استعمال كلمة «sociable» هنا هو أنّ لين، ليتمكّن من ترجمة «آنس» بـ more أو most sociable»، كان واجباً عليه ضمنياً إعادة إثبات العلاقة بين المشبَّه والمشبَّه به التي عكستها صيغة المثل. فلا معنى لقول : «more sociable than fiever» إلاّ إذا أضاف « كأنّ» : «as though it (the fiever) more sociable with him» فكأنّ لين يرى أنّ العلاقة الاجتماعية معلومة سلفاً، وكأنّه ينبغي معرفة العلاقة بين الحمّى والمريض تبعاً لنموذج تلك العلاقة الاجتماعية، في حين أنّه في المثل المذكور ما ينبغي أن يخبرنا عن الأنس هو علاقة الألفة الغريبة التي تقيمها الحمّى مع المريض، والصيغة الفريدة لكينونتها معه أومع جسده. إنّ لين يستأنس ويُدَجّن ويؤنّسنُ الحُمَّى حيث كان ينبغي بالأحرى بَثُّ الحمّى، إنْ جاز لي القول، في الرّابطة الاجتماعية. أمّا عبارة المَثَل الثالث فتمزج بين بُعْدَيْ« الأنس»: القرب أو الحميمية وإحساس الارتياح النّاجم عن ذلك :«آنسُ من الطّيف». فإذا كان الطيف هنا مُؤْنساً، فذلك لأنه طيف المحبوبة. «إنّ زيارة الطيف» تشكّل إحدى التيمات الأكثر تَرداداً في شعر الغزل العربي القديم. وهذه التيمة مرتبطة بفراق المُحبّين حين يعانيان الفراق ويمتنع عليهما الوصل، سواء أكان ذلك لموانع اجتماعية أو دينية أوناشئاً عن مسافة تفصل بينهما يتعذّر عبورها، فإنّ «طيف» أو «طيف خيال» المحبوبة يزور المحبَّ في رقاده، وقد افتتح الشريف المرتضى كتابه **طيف الخيال** بقوله إنّه من اللازم الابتداء بذكر أنّ الطيف يكون تارة موضوعاً للمدح وتارة موضوعاً للذم، وهويتيح تجربة لا ينبغي الاكتفاءبمدحها أو ذمها. لن أُطنب في إيراد أسباب الذمّ البالغة الظهور (الوصل الوهمي، والحضور الزائف، والتجلّي الخارق أو الاستيهامي، الخ. ولم يُغفل الشعراء استثمارَ التجانس الصوتي بين لفظة« زَوْر» بمعنى الزّائر و«زُور» بمعنى الكاذب والوهمي). لكنّني أريد التوقف لحظةً عند سببين بجري استحضارهما كثيراً عند مديح الطيف. السبب الأوّل يعرضه المؤلّف منذ البدء، قائلاً إنّ «الاستمتاع به [الطيف]

---

25) Op. cti., art. « 'n s ».

والانتفاع به» رغم كونه « زوراً» و«باطلاً» هو الانتفاع نفسه الذي كان سيحصل لنا لو كان الطيف حقيقياً لاشكّ في وجوده. ويواصل المرتضى متسائلاً كيف يمكن التمييز بين اللذة المظنون أو المتخيَّل حصولها مع الطيف (اللذّة الحاصلة بكيفية خيالية)، واللذّة الحاصلة عن اللقاء الصحيح والوصل الصريح مع شخص حقيقي (26)؟ وبعبارة أخرى، كيف تمييز الحدّ الفاصل بين تخيُّل حصول اللذة وواقع حصولها حقّاً، بين الاعتقاد بالحصول والحصول نفسه؟ ويزيد من غموض هذا الحدّ أنّ زمن الوصل أواللقاء زمنٌ محدود أساساً. ويضيف المؤلّف – وكأنّه يريد أن يفسِّر بطريقة أفضل لماذا يكون من المستحيل مقابلة اللذّة الخيالية أو الاستيهامية باللذّة الفعلية. أنّه ما أنْ ينقضي نوعا اللقاء أو الوصل ويذهب الاستمتاع والانتفاع الحاصل منهما، حتى تنعدم كلّ وسيلة لتمييز أحدهما عن الآخر. ولّما ينصرم اللقاءان والاستمتاعان والوصلان، الوهمي منهما والحقيقي، فإنّهما يتماثلان وينعدم تقابلهما. ذلك أنّ الإحالة على اللّقاء المُسَمّى واقعياً أو حقيقياً باعتباره تجربة منتهية، قد انقضتْ، مطبوعةً أساساً بالانتهائية، هوالذي يمنع من مقابلته باللّقاء الآخر المفترض كونه خيالياً أواستيهامياً، بل يمنع حتى من التّمييز بينهما تماماً. والسبب الثّاني لمديح الطّيف هو أنه يؤكّد بين المتحابين رابطةً لا تنفصم، ولا شيء إطلاقاً يمكن أن يقطعها، وتواصلاً لا عائق يمكن أن يعترضه، لأنّ مثل هذه الرابطة، ومثل هذا التواصل يتأسّسان لحظةَ انفصام كلّ رابطة، ولحظة انقطاع كلّ تواصل في العالم. فليس من المُتاح القيام بتجربة القرب الأدنى أو الحميمية القصوى التي تتيحها زيارة الطيف، إلاّ للمحبَّيْن وحدهما المفترقين تماماً (منفصلين مكانياً أو مجتمعياً) واللذين لا مكان في العالم يمكن أن يجمع بينهما. إنّ القول بإمكان قدوم طيف المحبوبة حين تجعلُ الموانعُ المتعذّرة الاجتياز كلَّ قدومٍ مستحيلاً، يعني القول إنّ هذا الطيف قادرٌ على منح ذروة الحميمية والأنس في الوقت الذي يفرِّق فيه العالمُ نهائياً بين المحبَّيْن، لكن هذا يعني القول أيضاً إنّه فقط حين يجعل العالمُ أيَّ قرب مستحيلاً، تحصل حينئذ البشارة بإمكانية وفرصة مثل هذا الأنس. إنّ قدوم المحبوبة يحدث كالمعجزة : لّما تنعدم كلُّ وسيلة للوصول إلى المحبوبة، آنئذ تأتي. ذلك ما أثار الاندهاش المنذهل لهذا الأعرابي الذي حصلت له مثل هذه الزيارة في حبسه :

فأنّى اهتدتْ تَسْرِي وأنّى تخلَّصَتْ إليَّ وبابُ السِّجنِ بالغَلْقِ مُوثَقُ (27).

إذا كان منْ سبب للدهشة، فذلك لأنّ شيئاً مستحيلاً قد حصل : إنّها قد وصلتْ إليَّ لحظةَ كان ذلك مستحيلاً. مجيئها جاء كالمستحيل، ومع مجيئها فالمستحيل في حدّ ذاته هو

---

(26) الشريف المرتضى، طيف الخيال، القاهرة، 1962، ص.5.

(27) ابن داود، كتاب الزهرة، بيروت، ج.1، ص. 354.

الذي جاء. والعجيب هوتشابك يقين بيقين آخر : المرأة كانت هنا ومستحيل أن تكون هنا. ولنلاحظ أنّ البيت الذي أوردْتُه لا يتحدَّث عن الطيف، بل يقول إنّ المرأة نفسها هي التي جاءت (فاعل الفعلين- اهتدتْ، تخلَّصتْ- مؤنّث في حين أنّ الطيف مذكّر). كنت قد قلت آنفاً إنّ الأنيس من غير جنس الإنسان لا يُعتبر كذلك إلاّ في غياب ما هو أفضل، وبديلا يسلّي عن غياب الكائن الإنساني، والذي هو «الأنيس» الوحيد الحقيقي. غير أنه في ذروة «الأنس» هذه التي يُحْدثها طيف المحبوبة، يتعلّق الأمر باستبدالٍ ينمحي فيه التمييز بين البديل والكائن الذي يحلُّ محلّه ذلك البديل.

إنّ تجارب «الأنس» الثلاث هذه، مع النّار والحمّى والطيف (وهي « أشياء» غريبة عن جنس الإنسان، ولا تنتسب لغوياً إلى أسرة الكلمات المشتقّة من الجذر أ ن س) تسمح لنا بالعودة إلى مسألة« الأنْس» باعتباره علاقة مع الله، لنطرحها بشكل آخر. إنّها علاقة يلخّصها جيّداً جواب راهب لشخص كان قد رأى ذلك الراهب جالساً وحده، فتعجّب من احتماله للوحدة:« أنا جليسُ ربِّي، فإذا شئتُ أن يناجيني قرأتُ كتابه، وإن شئتُ أن أناجيه صَلَّيْتُ (28). في هذه العلاقة الفذّة حيث تَحْدُثُ تجربة الكينونة-مع، والكينونة - صُحبَةَ التي تتوافق في غرابة مع الكينونة - دون أحد أو الكينونة - دون - صحبة، فإنّ القراءة والصلاة هما اللتان تجعلان ممكناً هذه «الكينونة-مع -الآخر دون كينونة ودون آخر». وبعد الذي قيل عن النار، والحمّى، والطيف، ينبغي الإحجام عن وصف هذه الكينونة - مع حيث الآخَرُ يكون هناك دون أن يكون هنا، بأنّها استعارية أو كنائية، لأنّ «الأنس» الحاصل عن «أنيس» إنساني يُقاس في هذه الأمثال بمقياس هذه التجربة عن ذروة أُنْسٍ مع غير الإنسان، بل مع غير الكائن.

III

وقال لي : يوم الموت يوم العرس ويوم الخلوة يوم الأنس.

النّفري، كتاب **المواقف**، ص. 48.

ولا تطمع في الأنس بالله مع الأنس بالمخلوقين

السُّلمي، **طبقات الصوفية**، ص. 35.

نحو أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، خصّص أبو القاسم النيسابوري (توفي سنة 406 هـ/1016م) كتاباً لصنفٍ من المجانين سمّاهم «عقلاء المجانين». ومدار القول

28) الآبي، نثر الدر، القاهرة، 1990، ج.7. ص. 114.

في هذا الكتاب (29) مخصوصٌ لأولئك الرّجال أو النّساء - من الزُّهاد، والنُّساك، والمتعبِّدين في الخلوات، ومجاذيب الله - الذين قطعوا كلَّ رابطة مع قرابتهم، ونَفَروا من معاشرة النّاس، وانقطعوا لا عن الإسلام بل عن جماعة المسلمين، فهاموا في الفلوات، وفي المواضع المقفرة الأشدّ إيحاشاً، ووجدوا ملجأهم في المغارات أو المقابر وعاشوا حياة الزُّهد في معزل عن المجتمع. سيكون من السهل تبيان أنّ الجنون في هذا الكتاب مُتَصَوَّرٌ انطلاقاً من علاقة الأُلفة هذه، والحميمية والأنس التي يربطها هؤلاء النّاس الذين ولَّوْا ظهورهم لأقربائهم، مع غير الإنساني، والغريب، وغير المألوف، والوحشي، إنّ بعضهم يبحث عن صحبة الحيوان الوحشي، وتلك حال قيس بن الملوّح أو ذلك المجنون المجهول الاسم الذي يُختتم بذكره الكتاب، أي الذي تعود إليه كلمة الختام، وهي أبيات يتساءل فيها متى : «...أستأنسُ بالوحش/وأستوحشُ منْ جنسي»(30). وآخرون، وهم كثيرون، يؤكّدون أنّ أشدّ ما يرغبون فيه هو صحبة الأموات. ولمّا سأل رجلٌ بهلولاً المجنون وقد رآه في بعض المقابر يلعب بالتراب وقد دلّى رِجله في قبر، عن ماذا يصنع، أجابه بهلول :« أجَالس أقواماً لا يؤذونني، وإنْ غبتُ عنهم لا يغتابونني (31) وعموماً فهؤلاء المجانين يَتَعَرَّفون بكونهم لا يريدون أولا يستطيعون لا أن يكونوا ولا أن يعيشوا مع النّاس.

كان قاضي واسط يوماً في مقبرة حيث حضر جنازةً، فصادف مجنوناً اسمه عبد الرحمن الأشعث (كان سوداوياً قد غلبت عليه المرّة)، جالساً بين قبرين واضعاً خَدَّه على ركبته مُتوجِّهاً بالكلام إلى مُخَاطَبَة غير مرئية قائلاً : «شَرَّدْتني في البلاد، وصيَّرتني في الجَبابين، وآنستني بالقبور. ثم قال : أستغفر الله أمَا إنّي أعلم أنّك مأمورة ولو عصيت الله لسلَّطَ عليك مَنْ هو شرٌّ منك عليّ» ويروي القاضي : «فقلتُ له : يا عبد الرحمن مَنْ تُكَلِّمُ ؟ قال : هذه المُسَلَّطة عليّ. قلت : ومَنْ هي؟ قال: المرّة» ولمّا سأل القاضي هذا الرجل الذي يجلس مع الأموات ويخاطب مرّته : «أفَلا أجلسُ معك أؤْنسك؟» كان الجواب :«لا، قد جعل الله أُنْسي في الوحدة كما جعل أُنسك في حلَق الفقه (32). ستكون الأمور في العمق عاديةً نسبياً لو علِّق الأمر ببساطة بمقابلة الوحدة بالعشْرَة، والكينونة-مع بالكينونة-دون أحد، والأنس بالوحشة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك : إنّ المجنون والقاضي كليهما يبحثان عن ما يُسَمّى من هذا الجانب أوذاك بالاسم نفسه : الأنس. إنّها تجربة الكينونة-مع بذاتها هي التي تميل بالأول نحو عدم معاشرة الناس وبالثاني إلى معاشرتهم. ولا يكفي بالطبع، لفضّ المسألة،

---

29) عقلاء المجانين، بيروت، 1987.
30) المصدر نفسه، ص.145.
31) المصدر نفسه، ص. 139.
32) المصدر نفسه، ص. 175-176.

القول بأنّه في هذه الجهة، جهة المجانين المفترضين، يكون موضوع العلاقة هوالله، وفي الجهة الأخرى يكون النّاس، لأنّ المسألة بأكملها تكمن في معرفة ما هو وما قوام مثل هذا «الأنس» مع الإلهي.

ذلك هو بالضبط السّؤال الذي يطرحه الصّوفي المصري من القرن الثالث الهجري// التاسع الميلادي، ذوالنّون المصري على ناسك. ويروي سالم خادم ذوالنّون خبرَ هذا اللّقاء (33). بينما كان يسير في جبل لبنان مع سيّده، طلب منه هذا الأخير أن ينتظره ثم غادره وغاب ثلاثة أيّام عاد بعدها متغيّر اللون حائراً. فروى لخادمه أنّه قد دخل كهفاً من كهوف الجبل، فرأى رجلاً يصلّي، أغبر أشعث نحيفاً نحيلاً «كأنّما أُخرج من حفرته» (هذه العبارة الأخيرة تُقال بخصوص أكثر من زاهد. إنّ النّاسك يتمّ تقديمه كنوع من الميّت -الحيّ يحدث له غالباً- وستكون هذه حال شبْه الحَيّ الذي نتحدّث عنه - أن يموت فجأةً حالَما يُوَجِّه بعض الوصايا الأخيرة إلى المخاطَب الذي جاء لرؤيته. وعلى نحو مّا فإنّ هؤلاء المجانين الذين يُميتون أنفسهم بالزهد، يعيشون بين موتين، أويقفون بين قبرين، مثل السّوداوي المُصآدَف آنفاً في المقبرة). لمّا انتهى الرجل من صلاته سلّم عليه ذوالنون فردّ عليه السلام، ثمّ قام إلى الصلاة. ودام هذا حتى صلاة العصر. فلمّا رآه ذوالنون قد انقطع عن الصلاة رغم أنّه استمرّ في التسبيح، سأله أن يوصيه بشيء (الوصيّة تعني أيضاً وصيّة الميّت أو ما يُوصَى به لحظة الموت) أو يدعوله بدعوة. وبعبارة أخرى، فإنّه يسأله أن ينطق إمّا بوصية يكون مُتلقّيها هو ذو النون نفسه ويكون تنفيذها متعلّقاً به، وبأفعاله، وإمّا بكلمة دعاء يكون متلقّيها هو اللّه وتنعكس بَركتها على ذي النّون دون أن يكون عليه أن يعمل شيئاً. والحال أنّ النّاسك سيقول كلمات يمكن فهمها على السواء إمّا وصيّةً أودعاءً، سيكون على متلقّيهما الفاعل وغير الفاعل، أن يمنح لنفسه ما تلقّاه من الله. هذا القول المزدوج والذي تقوم ازدواجيته في الآن ذاته على ملفوظه وعلى بنيته التلفّظية، سيكون بالغ الاختصار، وفي غاية الإيجاز، مع أنّ الأمر يتعلّق بإيجاز يقصد احتواء اللاّنهائي. هذا القول الشديد الاختصار، هذه الصيغة المقتصدة، التي تُؤَمِّن لمتلقيها بلوغ المطلق، تؤكد أنّ الوسيلة الوحيدة لبلوغه هي الاستغناء عن الوسيلة. وهذا هو الدعاء-الوصية : « يا بنيّ، آنسَكَ الله بقربه». ولمّا كانت العبارة مفرطة في إيجازها، التمس ذو النّون من النّاسك أن يزيده، لكن لمّا كان هذا الإيجاز يلخّص اللاّنهائي، فإنّ هذه الزيادة المطلوبة لا يمكن إلاّ أن تتّخذ شكل شرح يَبْسُطُ ما كان يكمن منطوياً في العبارة : « يا بنيّ مَنْ آنسه الله بقربه أعطاه أربع خصال : عزّاً من غير عشيرة [أي قرابة الإنسان وأنصاره، أولئك الذين تربطه بهم رابطة العصبية، أولئك الذين سيكون لولاهم وحيداً، مهجوراً، لا

33) المصدر نفسه، ص. 248-249.

حول له، أعزل دون حماية]؛ وعلماً من غير طلب [أي أنْ تكون عالماً دون المشقّة والتعب اللازمين لاكتساب العلم]؛ وغَناءً من غير مال [أي ثرياً بدون ثروات]؛ وأنساً من غير جماعة [أي أنْ تكون في جماعة من غير جماعة، أو من غير صاحب. فأنْ يكون الله صاحباً لك يعني أن تكون لك الجماعة دون أصحاب، أن تكون مع لا أحد، وعلى نحو مّا، أن تكون في صحبة لا أحد] (أشير إلى أنّ «الأنس» الذي هو جزءٌ من سلسلة الهبَات النّاتجة عن الكينونة مع الله، يتميّز عن الهبَات الأخرى في أنّ «الأنس» يُوهَب لكنه كذلك هو الذي يَهَبُ، وبفضله، وبه تُكتَسَبُ الهِبَات الأخرى. فهوالذي بفضله، وبه يمكن الاستغناء عن ما به يكون امتلاك الغنى، والقوّة، والعلم، والأنس؛ فهذا الأخير إذن هوالوسيلة وهو غاية (الوسيلة). بعد أن نطق النّاسك بقوله أغميَ عليه، ولم يُفقْ إلى الغد. ولمّا ألحّ عليه ذوالنّون بقول المزيد أجاب : «حبٌّ مولاك ولا تُرِدْ بحبّه بديلاً...» ثم صرخ صرخة ومات.

إنّ الأربعة «من غير» (عزّاً من غير...، غناء من غير...، علماً من غير، أنساً من غير...)، بعيداً عن أنْ تدلَّ على نقص، فهي تدلُّ على مُطْلَقية العزّ، والغنى، والعلم، والأنس الممنوحة. أنْ تكون عزيزاً دون أن يتوقّف ذلك على الآخرين، على العشيرة، معناه أن يكون لك العزُّ إطلاقاً. إنَّ ما يَهَبُهُ القُرْب من الله، الكينونة-مع-الله، هوالعزُّ والغنى والعلم والأنس، مفصولةً عن شروط إمكانها، التي تمنحها الوجود وفي الآن ذاته تُقيِّدها وتَحصُرها وتَحُدُّها. لا يمكن إذن بلوغ مثل هذا المُطلَق إلاّ بتعطيل الشّروط التي يتوقّف عليها العزّ والغنى والعلم والأنس المحدودة. وهذا يعني القول إنّ تجربة الأنس اللاّمحدودة تتطابق مع تجربة نهاية الأنس المحدود. إنّ الكينونة في صحبة الله، هي البلوغ في النهاية إلى الصحبة الخالصة، إلى الصحبة أو الكينونة-مع بما هي كذلك التي لا يمكن استشعارها إلاّ باعتبارها نهاية للصُّحبة، وباعتبارها الكينونة-وحيداً. إنّ الأنس مع الله يمنح الشّيء ذاته المبحوث عنه في صحبة الناس، لكنه يمنحه كشيء يضع حدّاً لصحبة الناس. وإذا كانت الكينونة-في-صُحبة لا تعلن عن ذاتها بما هي كذلك إلاّ انطلاقاً من غياب الصّاحب، ذلك الصّاحب الذي هو مع ذلك الشرط الذي بدونه لن توجد الكينونة-في-صُحبة، إذن فالكينونة-مع، والأنس ذاته، هو الذي يكفُّ عن التوافق مع ذاته، ويكف عن إقامة علاقة الألفة أو القرب مع ذاته، ويصير غريباً عن ذاته، متنافراً أو مُنْفَلِتاً عن ذاته.

أوّل فصل في الكتاب الذي نحن بصدده مخصّص لأويس القَرَني، «أوّل مَن نُسب إلى الجنون في الإسلام» كما يوضّح المؤلّف (34). إنّه «مجنون يسكن القفار لا يألَفُ ولا

(34) المصدر المذكور، ص. 94-99.

يُؤْلَفُ». هذا الوصف التَّبخيسي والتحقيري يفوه به شيخ من قبيلة أويس، جواباً لعمر بن الخطاب الذي كان قد سأل عن مَنْ يعرف قَرَناً. فلمّا سمع الخليفة ذلك الجواب قال : «إذا قَدِمْتُم إلى قَرَن فاطلبوه وبلِّغوه سلامي وقولوا له إنّ رسول الله [الذي كان متوفياً إذن لحظة تلفُّظ الخليفة بهذا القول] بَشَّرَني وأمَرَني أن أقرأ عليك سلامه». يبدو أُوَيْسٌ شخصاً لا يريد للنّاس الذين تربطه بهم علاقات الجِوَار والعصبية القبلية أنْ يُجْرُوا له ذِكْراً، لكن خليفة الإسلام، الذي لم يكن قد رآه قطّ، يحرص على تبليغه سلامه وسلام النبيّ، الذي كان يعلم سلفاً بأنّه سيوجَد وقد بشَّر بذلك. فأويس إذن إنسان يُحسُّ نحوه أولئك المنفصلون عنه في الزّمان والمكان بألْفة أكبر من أولئك الذين في جواره.

إذا كان أويس يَنْفُر من صُحبة الناس ويمتنع عن أن يُقيم معهم أدنى روابط الألفة، فمن الواضح أنّه يفعل ذلك لينذُر نفسه تماماً للّه. والقصّة (التي يرويها أكثر من كتاب) عن اللّقاء بينه وبين هَرِم بن حَيَّان بالغة الدّلالة بهذا الصّدد. يحدِّثنا هَرِم بن حيَّان أنّه رأى أويساً «جالساً وحده على شاطئ الفرات» فسلَّم عليه فردَّ أويس عليه لكنّه أبى أن يصافح اليد التي مدَّها هرم إليه، كأنّه قصَد رفض الارتباط به وأنّ التّحية التي ردَّ بها كانت أيضاً توديعاً، وبعد حديث قصير، سأتحدَّث عنه، ودَّعه أويس وأكَّد له أنّه لن يراه بعد اليوم «فإني أكره الشّهرة، والوحدةُ أحبُّ إليَّ لأنّي كثير الغمِّ ما دمتُ مع هؤلاء النَّاس، فلا تسأل عنّي ولا تطلبني...(35)».

ومهما يكن في هذا من الغرابة، فإن هذه الإرادة في فَصْم الصِّلة بالنّاس، الذين تغُمُّه صحبتهم، يبدو أنها تتعايش عند أويس مع الرَّغبة في الحفاظ على الرَّابطة التي تربطه بهم. وبالفعل فإنَّه بعد أن نطق بالكلمات التي أوردتُ آنفاً، أضاف : «واعلم أنَّك منِّي على بال وإنْ لم أرَكَ وإنْ لم ترني. فاذكرني وادعُ لي فإنِّي سأدعو لك وأذكرك إن شاء اللّه، فانطلقْ أنت هاهنا حتى آخذ أنا هاهنا». وفي عقلاء المجانين يضيف هرم بن حيّان (ص. 97) : «وفارَقَني يَبْكي وأَبْكي». وكما أنّ افتراق أويس وهرم، الذي يجعل بالضرورة حدّاً للأنس، يُعْلن عن تَسَامٍ وتأبيد للأنس، فكذلك كان اللّقاء بين الرّجلَيْن يستعيد رابطةً غريبة وسابقة على الرّوابط المُؤَسَّسية المتداولة في المجتمع وهكذا لمّا التقى هرم بأويس للمرَّة الأولى وسلَّم عليه، ناداه أويسٌ باسمه. وإذْ يتعجَّب هرم بن حيَّان من تعرُّفه عليه مع أنّهما لم يلتقيا قطّ، أجابه أويس : «عرفتْ روحي روحَك، حيث كلَّمتْ نفسي نفسك، لأنّ الأرواح لها أُنْسٌ كأُنس الأجساد (36).

---

35) ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، بيروت، 1989، ج.3، ص.32.
36) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت 1981، ج.4، ص. 28.

وأكثر من ذلك، فإنّ أويساً يحرص على تذكير هرم بإحدى الوصايا الأساسية في الإسلام، تلك المتعلّقة بتماسك الجماعة، وتحديداً، بالكينونة-مع، والحياة مع الجماعة؛ إنّه تذكير يتخذ مرّة أخرى شكل وصيّة أخيرة يوصي بها مخاطبه قبل أن يفارقه : «وإيّاك أن تفارق الجماعة فتفارق دينك وأنت لا تعلم فتدخل النار (37)، والخلاصة أنّ أويساً يقول : كي تكون مسلماً، لابدّ أن تكون مع المسلمين. غير أنّ ما يثير أشدّ العجب أنّ هذه الوصية (لا تفارق الجماعة)، التي تُدَوِّي اليومَ بتهديد أكثر من أيّ وقت مضى في كلّ أركان العالم الإسلامي، وما وراءه، ينطق بها رجلٌ قد اختار منذ زمن بعيد أن يعيش بمعزل عن الجماعة، وأنّ هذا الرجل ينطق بها تماماً في اللّحظة التي سيفارق فيها نهائياً مُمَثِّل هذه الجماعة الذي كان يرغب في الارتباط به. (طبعاً قد يُقال إنّ القطيعة مع الجماعة التي يحذّر منها أويس مخاطبه ينبغي فهمها هنا بمعنى آخر : إنّها الإيمان بمعتقدات هرطقية، غير مستقيمة، وغير مطابقة لمعتقدات السّواد الأعظم. هذا صحيح، لكن كيف لا يمكن أن نعطي تلك الوصية معنى أوسع، ما دام أنّ اختيار العيش في قطيعة جذرية مع الجماعة هو سلفاً شكلٌ من الهرطقة، ويَصْعُب على أيّ حال مُلاءَمتها مع الاعتقاد المستقيم الصّارم، لأنّ الرغبة في العيش خارج الجماعة هو في حدّ ذاته إرادةٌ غير مطابقة لإرادة الجماعة؟ إنّ الإرادة الأولى للجماعة، ورأيها الأوّل أو معتقدها الأوّل ينبغي أن يكون مبدئياً إرادة (الحياة في) الجماعة).

هذا المتوحّد الذي يبكي لحظة فراقه عن الشخص الذي يفترق عنه اختياراً إنْ لم يكن طوعاً، يؤكّد إنّ ذكرى مَنْ اختار فراقه لن تغيب أبداً عن باله، وأنّه سيدعوله باستمرار. إنّ الدعاء وفعل الدعاء من أجل الآخَر، والتضرُّع والاستذكار هي كيفيات سامية أو لطيفة أو خفيّة للكينونة – مع، ويبرهن على ذلك جيّداً جوابه لهرم بن حيّان الذي كان قد قال له : «واصلْنا بالزيارة» : «قد وصلْتُكَ بما هو أنفع لك من الزّيارة واللّقاء : الدّعاء بظهر الغيب، لأنّ الزّيارةَ واللّقاء قد يَعْرِضُ فيهما التّزيُّن والرّياء (38). إنّ كلمة «الرياء» (وجذرها رأى) هي ما يفعله الشخص ليلفتَ النظر، ولحبِّ الظهور، كما يُقال. إنّ الرّياء هنا ليس عَرَضاً يُصيب هذا المظهر أوذاك من المعاشرة الاجتماعية بل إنّ الرّياء، هو التظاهر أو الظهور في حدّ ذاتهما. وإذا كان فعل « آنس» يقتضي، كما قيل، ضوءَ النّهار والرؤية، وأنّ الإدراك الحاصل فيه هومن قبيل الظاهرة، فالأُنْس مع الناس هو الذي سيصير بأجمعه مشبوهاً ويفقد صفته. ويبدوأنّ أويساً يقول إنّه من المستحيل تأكيد أوإثبات الرابطة الاجتماعية دون المخاطرة بها والشُروع سلفاً في نقضها. إنّ أدنى ظهور للرابطة التي تربطني بالآخر، ومجرّد كشف هذه الرابطة (الظهور والكشف اللذان بدونهما لا يمكن تصوُّر العلاقات الاجتماعية) يشرعان سلفاً في نقض مثل

37) عقلاء المجانين، ص. 94.

38) صفة الصّفوة، ج.3، ص.34.

هذه الرابطة. إنّ الكشف عن الرابطة يندرج ضمن الانكشاف ويكشف بذلك عن غياب الرابطة الحقيقية. إنّ أويساً يتخلّى عن الزّيارات الهادفة إلى الإبقاء على الروابط الاجتماعية وتقويتها. وذلك باسم« الأنس» الخالص، الخالص من كلّ رياء، ومن إجل تجنيب الرّابطة مع الناس كلَّ نفاق.

IV

«فقالوا [أيْ رُسُل الخليفة] (39) : الله المستعان، لا تطوِّل وبادِرْ فقد أُمِرْنا أنْ لا نَدَعَكَ تستقرُّ على الأرض. فداخلني فزع شديد، وخفتُ أنْ يكون ساعٍ قد سعى بي، أوبَلِيَّةٌ قد حدثت في رأي الخليفة عليَّ، فتقدَّمتُ بما أردتُ وركبت حتى وافيت الدار؛ فذهبتُ لأدْخُلَ على رسمي من حيث كنتُ أدخل، فمُنِعْتُ، وأخذ بيدي الخدم فأدخلوني وعَدَلوا بي إلى ممرَّات لا أعرفها، فزاد ذلك في جزعي وغَمِّي، ثم لم يزل الخدم يُسْلِمُونني من خدم إلى خدم، حتى أفضيتُ إلى دارٍ مفروشة الصَّحن، ملبسة الحيطان بالوشي المنسوج بالذهب، ثم أفضيت إلى رواق أرضه وحيطانه ملبسة بمثل ذلك، وإذا الواثق (40) في صدره على سرير مرصَّع بالجوهر، وعليه ثياب منسوجة بالذهب، وإلى جانبه فريدة جاريته، عليها مثل ثيابه وفي حجرها عود. فلما رآني قال : جَوَّدْتَ والله يا محمد إلينا! فقبَّلتُ الأرض ثم قلت : يا أمير المؤمنين خيراً؟ فقال: خيراً، أما ترانا؟ طلبتُ والله ثالثاً يؤنسنا، فلم أرَ أحقَّ بذلك منك. فبحياتي بادِرْ فَكُلْ شيئاً وبادر إلينا...»

الإصفهاني، **الأغاني**، IV، ص. 116.

إنَّ المجانين في مؤلَّف النيسابوري ينفرون من المجتمع لذلك ينفر منهم الناس وينبذونهم إلى أسفل دَرَجات المجتمع، غير أنّ نفورهم من المجتمع لَمّا كان يكشف عن الجوهر المُنَاقضي للألفة مع المجتمع وعن اللاّارتباط الجوهري لكلِّ رابطة اجتماعية، فإنَّ صحبتهم مطلوبة جداً من أولئك أنفسهم الذين يبعدهم عن كلِّ اهتمام ديني أو صوفي، وعن كلِّ بحثٍ عن «الأنس» مع الله، ولا همَّ لهم إلاَّ الاستمتاع بصحبة أقرانهم، مثلاً فيما يُسمَّى «مجلس الأنس» أو «المنادمة»، هذا النوع من المجالس الذي كنت قد ذكرته في البداية، حيث يجتمع أصدقاء خلاَّنٌ للحديث، والشراب، وسماع النَّغم والغناء. وهذا النوع من المجلس هو الذي رغب في ترتيبه ابن طاهر(والي بغداد غي خلافة المتوكّل)، لَمّا كان ذات يوم مع وزيره ابن

39) راوي الخبر هو محمد بن الحارث بن بشخنر، مُغَنٍّ و نديم لعدة خلفاء عباسيين.
40) خليفة عباسي توفي سنة 232 هـ/847م.

طالـوت (41)، الذي نعلم من جـهـة أخـرى (42) أنّه كـان من خواصّ الـوالي، ومن أكثـر المداومين على حـضـور هذه« الخلوات (43).ابن طاهر إذن عـزم على تنظيم مـثل هذه الخلوة وقال لهذا الصاحب الحميم، لهذا «الأنيس» الحاضر معه : «نحتاج (44) اليوم إلى ثالث نأنسُ به (45) فَمَنْ ترى أنْ يكون؟». رغم أنّ ابن طاهر كان مع أنيس وبالتالي آمناً من الوحدة، فهو يقول إنّه يحتـاج (وبتعبير أدقّ : إنّهمـا كليهما يحتـاجان) إلى أنيس ثالث، إلى شخص ثالث. مَنْ هو هذا الشخص الثالث الذي ينقص والذي لابدّ منه لهـذين الصاحبين اللذين ينبغي لكلّ واحد منهما أن يكون أنيساً للآخر؟

ما المطلوب حين يُنْطَق بمثل هذه الأمنية؟ مـاذا يطلب شخصان قد جعلهـما الكثير من المجانسة والتّفاهم التامّ قريبين من بعضهـمـا، متوافقيْن مترابطيْن، في اللحظة ذاتها التي يوجدان فيها معاً، مجتـمعيْن في مكان واحد وينويان تنظيم إحدى تلك الخلوات حيث يحبُّ الأخلاَّء أن يظلّوا، كما يُقال، فيـما بينهم، فما الذي يبغيانه بمطالبتهـمـا بحضور شخص ثالث، شخص يكون ثالثاً ؟ إنّهما يطلبان على الأقلّ ما يلي : أنْ يُخَفِّفَ منْ مثْل هذه الحميمية أومن مثْل هذا القُـرب، وأنْ يلتـهيَ أوينصـرف كلُّ صاحب قـليلاً عن الآخـر، وأنْ يَضْـعُفَ عند كلٍّ واحـد منهـما الإحسـاسُ بحضـور الآخر. وكـأنَّ كلَّ واحد من الأنيـسين المجتـمعيْن يعتـرف للآخر بحاجته في أن يكون منفـصلاً، منفصلاً لا بهدف وضع حدٍّ لخلوتهـمـا وأُنْسهما، بل بالعكس كي تحصل هذه الخلوة وهذا الأنس، وكي يتمكّنا أخيراً من أنْ يجتـمعا. فحتى نكون حقّاً مع بعـضنا، لابدّ لنا من شـخص آخر زائد معنا (46).لا يمكننـا أن نكون رأسـاً لرأس إلاّ مع هذا الثالث، بكلّ معاني كلمة مع.

مَن المطلوب لمّا يُنطق بمثل هذه الأمنـية؟ مَنْ يكون هذا الشـخص الثالث، يتساءل ابن طاهر؟ هذا السّؤال يعني بوضوح أنّ الشّخص النّاقص ليس شخصاً قابلاً لتعيين هويته، أي هذا الّصاحب بعينه أوذاك الصـديق الذي يُحَسُّ بغيبتـه ويُرْجَى حضـوره، بل هو الثالث فـي حدّ ذاته، ومن حيـث هو ثالثٌ. فأجاب ابن طالـوت فوراً : «قد خطر ببـالي رجلٌ...» هذا الرّجل

41) عقلاء المجانين، ص.260-263.
42) انظر، المسعودي، مروج الذهب، بيروت، 1974، ج.5، ص.83.
43) لفظة «الخلوة» هي المستعملة أيضاً لتعيين توحُّد أو عزلة النّاسك، ومكان اعتكاف الصـوفي، فالزهد مثل اللذة يفترضان «الخلوة»، والانعزال عن العالم وتوقيف كل رابطة مع المجتمع.
44) في رواية مروج الذهب ، يقول ابن طاهر:« لابدّ لنا...».
45) في كتاب الأغاني، ج.23، ص.183-186، عبارة ابن طاهر هي : «نَلَذُّ في مجاورته».
46) عبارة مروج الـذهب أكثر إفصاحاً : « ثالثٌ تطيب لنا به المعاشرة. ويقول لين في معجـمه : «عاشَرَه [المصدر معاشرة] : He mixed with him, consorted with him, hold social or familiar intercourse, or fellowship, with him,» «conversed with him, or became familiar with him [«يخالطه، يوافقه، يُقيم معه علاقة اجتماعية أو عائلية، أو صداقة؛ يحادثه؛ يؤالفه»].

الذي لم يُذْكَر اسمه بعد، يتحدَّث عنه باعتباره نديماً وجليساً وأنيساً. لكن كلُّ واحد من هذه التعيينات الثلاثة مرفوق بعبارة نافية : نديمٌ« لا مُؤْنَة» في منادمته، وأنيس «خَلاً من إبْرام المؤانسين» وجليس «بَرِئٌ من ثقَل المُجالسين». هذا الرّجل المجهول الهوية حتى الآن هو أنيس وجلَيس ونديم مُنَزَّهٌ عن العيوب المُلازمة لكلِّ أنيس، أو جليس، أو نديم، أو بعبارة أدقُّ، منزَّه عن العيب الذي يعانيان منه ويعاني منه مَنْ يوجد معهما، أي الوجود ذاته. لأنَّ الصِّفة التي يُمْدَح بها هذا الرجل وتُبْغى لأجلها صحبته تتلخَّص في أنّ حضوره لا يُحَسُّ به : إنّه حاضراً لا يكون موجوداً أوموجوداً وجوداً ضعيفاً (47). ويضيف ابن طالوت مُواصلاً وصف هذا الأنيس الذي يكاد حضوره المُتَسامي أواللّطيف أنْ يَؤُولَ إلى لا شيء : «خفيف الوطأة إذا أحببتَ، سريع الوثْبة إذا أمَرْتَ». هذا الرجل يمثل هذه الخفَّة والسّرعة في إطاعة الأوامر، والذي يكون ثقله ومقاومته ضعيفين جداً، ومنعدمين إلى الحدِّ الأقصى، والذي لا يكاد يكون وجوده أو حضوره محسوساً، والذي لا تتعارض إرادته بتاتاً مع إرادة مَنْ هو في حضرتهم، ويكاد يكون لا أحد، لا أحد آخر سوى كلِّ واحد من الذين يكون هو أنيسهم. هذا الأنيس ليس أنيساً حقّاً، دون أن يكون له وَضْعٌ آخر(رغم إمعانه في الطّاعة فهو ليس حاضراً بوصفه خادماً). إنَّه يشارك في المجلس دون أن يكون في عِداده، ويشاطر المكان دون أن يكون مُتَضَمَّناً فيه. إنَّ حضوره، الذي يزيد موضوعياً في عدد الحاضرين، لا يكاد يدخل في التعداد. ومع ذلك لَوْلا هذا الشخص الذي يكاد يكون لا أحد، لَمَا كانت الكينونةُ-مع، والأنس، والمجلس، واللذّة، ولذّة المجلس. فمَنْ هو هذا الأنيس العسيرُ التعرُّف عليه بتمييزه عن غيره، مَنْ هو هذا الصّاحب المُتكتِّم، المتعذّر تمييزه، المستور أو «المجنون» كما يُقال؟ إنّه المجنون عينه : ماني الموسوس. وما أن سمع ابن طاهر هذا الاسم حتى قال : «ما عَدَوْتَ ما في نفسي». وهكذا فإنّ رغبة هذين الصاحبين متفقتان تماماً واتفاقاً مزدوجاً : إنهما متفقان على ضرورة ثالث ومتفقان على هوية هذا الثالث. كلُّ واحد منهما يفكِّر مثل الآخر، ومثل الآخر يعتقد أنّه لكي يكون رأساً لرأس مع الآخر ومع بعضهما، فلا بدَّ أن لا يكون وحده مع الآخر، ولابدَّ من ثالث، ومن آخَر لا يتميَّز تماماً عن هذا وذاك.

ومع ذلك فإنّ ماني الموسوس رجل غريب؛ غريب عن حلقة الأصدقاء، وغريب عن دائرة السّلطة، وغريب عن الطّبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها مُضيفَاه. ولن يتأخَّر عن التذكير بهذا الحاجز الاجتماعي الاقتصادي السياسي الذي يُبعده عن حلقة ندماء الأمير. والواقع أنّ

47) في الرواية التي ينقلها علي بن ظافر الأزدي في بدائع البدائه، القاهرة، 1970، ص. 142، يكون الحديث عن «إبرام المجالسة وثقل المؤانسة». إنّ الموصوف بالإضجار والإثقال ليس الأنيس والنَّديم بل المجالسة والمؤانسة ذاتهما. إنّهما الكينونة -مع والكينونة معاً بما هما كذلك، اللذان لايكُفّان أبداً، أيّاً كانت درجة جاذبيتهما، عن الإثقال والإضجار.

هذا الرجل الذي أرسلَ والي بغداد صاحبَ شرطته للبحث عنه (وحرفياً«...قَبَض عليه») قد بلغ من اتّساخ الثياب ورثاثة الهيئة أنْ كان من اللاّزم في البداية إدخاله الحمّام وإلباسه قبل إدخاله عند الوالي ووزيره. إنّ كَوْنَ رغبة المرء أنْ يكون بقربه، أومعه، أوعنده مثل هذا الضّيف، هي رغبة مُنَاقَضية، منقسمة على ذاتها، يتجلّى بما فيه الكفاية من الكلمات الأولى التي يتبادلها ماني مع ابن طاهر. فقد قال له هذا الأخير بعد أن سلّم عليه : «قد آن أن تزورنا على شوقنا إليك»، فَرَدَّ ماني : «الشوق شديد والودُّ عتيد والحجاب صعب والبوّاب فَظٌّ. ولو سَهُلَ لنا الإذن لَسَهُلَتْ علينا الزّيارة» وبعبارة أخرى، أنت ترغب في استقبالي في حين أنّك تُقفلُ بابك، وتودُّ معاشرتي لكنّك ما تنفكُّ عن نبذي من حلقة أصحابك، أو كذلك، إنّك تُقْصيني دون أن تكفَّ عن إرادة إبقائي معك.

ومهما بدا هذا صادماً فلابدٌ من ترديد قول شيبان النّاسك : مَنْ آنَسَه اللّه بقربه أعطاه أُنساً من غير جماعة، باستبدال اسم ماني الموسوس باسم اللّه، وإذا كان هذا ممكناً دائماً فلأنّ «كلُّ آخرٍ هو كلُّ آخَر (48)»، كما تقول العبارة ذات الغرابة الأليفة لمن هو اليوم، معنا، ضيفنا وأنيسنا.

48) Jacques Derrida, « Donner la mort », in **l'Ethique du don**, Paris, 1992, p. 76 et passim.

عبد السلام الشدادي

أوربّا / غير أوربّا
حوْل كتاب جاك دريدا L'autre cap *

I

ما أوروبا؟ هل يوجد جوهرٌ لأوروبا؟ هل أوروبا موجودة؟ هل هي واحدة ؟ واحدة على نسقٍ واحد، أم مختلفة، متعدِّدة؟ بأيّة أشكالٍ تتشكّل ؟ وهل يجب أنْ تتّخذ شكلاً؟ ألاّ يجب أنْ تكون حركةَ تشكُّلٍ خالصة، وتَشكُّليةً خالصة؟ ألاّ يجب أنْ تتخلّى عن كلِّ شكل، عن كلّ حركة تَشكُّلٍ، وعن التّشكُّلية ذاتها؟ مُساءلةٌ تبعث على الدّوار، وتستحوذ على الفلاسفة الأوروبيين، أو على الأقلّ البعض منهم- الذين، منذ بدايات التّسعينات، لم تنقصهم مناسبات الاجتماع للتفكير حول أوروبا(1). وبالتّساؤل عن ما يُسمّى «أوروبا»، وباقتراحِ سبيلٍ، ومسار،و لكن أيضاً تجربةً، ومغامرةً و«مأثرة جديدة» كما يقول دريدا (2)، حيث توجدُ إرادة القيام باتّهامٍ وتأزيمٍ لكلِّ هويّة ولكلِّ شكل، فإنّ الكلام يتواصل مع ذلك، دائماً وأبداً، عن أوروبا، ولا يحدث التّخلّي عن طائر الفنيق هذا الذي يموت من تلقاء ذاته ولا ينفكُّ عن الانبعاث من رماده.ألاّ يحصل هنا بهذا الفعل، القولُ وتأكيدُ القول، رغم كلِّ شيء، على كينونةٍ أوروبية متمايزة، وكيان منفصل، وهوية، وأيضاً التّنبُّؤ بمستقبلها والتّمهيد له؟

---

* هذا النص نسخة مختصرة، لاعتبارات النشر، من مداخلتي ضمن اللقاء مع جاك دريدا، وقد استفاد هذا النص من ملاحظات المشاركين الذين أعبر لهم عن كل تشكراتي.

1) أنظر : Penser l'Europe à ses frontières, Carrefour des littératures européennes de strasbourg, Editions de l'aube, 1993.

2) *Ib.* p. 33.

وبموازاة أوروبا هذه التي ليست بَعْدُ أوروبا، أوروبا التي بنفيها لذاتها تؤكّد ذاتها، وتنحو إلى تأكيد ذاتها من موقع آخر، انطلاقاً من «الضفّة الأخرى للوجْهَة الأخرى» كما يقول جاك دريدا (3)، والتي، كما نُوعَدُ بذلك، مصيرها دائماً أنْ تكون في وَضْعٍ خَطِرٍ - في موازاة أوروبا هذه، هناك أوروبا أخرى تتشكّل، وتتشيّد، وتتجسّد في مؤسّسات اقتصادية، وقانونية، وسياسية، وفي مشاريع ومنجزات تكنولوجية وعلمية، وفي غزارة من الخطابات والصّور والمعلومات أيضاً، ولكن على الخصوص، في التنقّل الحرّ للأشياء والبشر من جهة، وإغلاق الحدود من جهة أخرى.

مايبدو غريباً، هو أنّه حين تفكّر أوروبا في ذاتها وتتساءل بهذه الطّريقة الباعثة على الدّوار، وحين تضع قَدَماً رَاجِفَةً على حافة المستقبل المتأرجحة والمتردِّدة هذه، فإنّها لا تكادُ تَذْكُرُ، وتلتزم الصّمت، وتجهل أو تتجاهل - ما عدا تلميحات خفيفة ومحتشمة - أوروبا الأخرى هذه التي تنتصب عند حدودها، وليس هذا الصّمت دون عواقب، لأنّه اليومَ أكثر من الأمس، يكون الصّمت والكلام، كلٌّ على طريقته، هو السّلاح بامتياز.

أوروبا أو غير أوروبا ؟ أو حتّى نستأنف مُسَاءلة يوجّهها جاك دريدا (4) إلى الوجْهَة، الصّورة الشّعارية لأوروبا : أوروبا أخرى ؟ أوروبا الآخَر؟ أو آخَرُ أوروبا؟ هذه الأسئلة الصّائبة التي أعلنها دريدا، وردّدها آخرون، لم تتلقّ، ولا يمكن، ولا ينبغي دون شكٍّ أنْ تتلقّى إلاّ أجوبةً جزئيةً، ناقصة، أجوبة لا يمكن أنْ تكون إلاّ محاولات، وتخطيطات أوّلية. ولذا، فإنّني، ربّما بتهوّرٍ ودون تقدير لخطورة المجازفة، سأحاول التكفّل بها على نحوٍ مّا لحسابي. وإنّ معاينتي لها من وجهة نظري، وهي وجهة نظر «غَيْرِ أوروبيٍّ - أوروبي عتيق (5) تحفزني لطرح هذه الأسئلة المبدئية الأخرى : وإذا لم تكن أوروبا توجد حيث الأوروبيين -الأوروبيين يجعلونها؟ وإذا كانت الكينونة، والهوية، والشكل أو الأشكال التي ينسبونها تخطئ هدفها، وتتحدّث عن كلّ شيء ما عدا عن «أوروبا»؟ وإذا لم تكن «أوروبا» في الواقع سوى سراب، أو فزّاعة، أو مصيدة، أو خدعة حرب؟

---

3) Ib., p. 74.

4) Jacques Derrida, **L'autre cap**, les éditions de Minuit, Paris, 1991.

[عربنا لفظة cap بـ «الوجهة» واللفظة تعني في الفرنسية الرأس ولسان البحر والاتجاه المقصود ودلالات أخرى واشتقاقات ستظهر فيما سيأتي، لكنها حاضرة دائما حيث وردت هذه اللفظة، المترجم].

5) إذا ما أردنا محاكاة عبارة دريدا، أنظر **L'autre cap**, p. 13-14.

II

إنّ النّقاش الفلسفي حول أوروبا يرسم إطاراً نظرياً للتّفكير في مسألتين، هما اليوم، أساسيتان، وربّما الأكثر أساسيةً: الهوية والكونية*. لاسيما أنّ هذا النّقاش الفلسفي يكشف عن ما يبدو لي ثَغْرَةَ نظامنا، وما يُشَكّل إعادة نظر جذرية في ما نعنيه اليوم بـ «إنسان» و«إنساني»، و«إنسانية»، والذي يتراءى وراء كلّ تشييدٍ ممكن أو تنمية بأيّ شكلٍ من الأشكال لأوروبا أو لكيانات أخرى من النّمط نفسه.

سأنطلق من [كتاب] دريدا **L'autre cap**، وهو نصٌّ ساحر، ثريٌّ جداً رغم إيجازه، وإذن ممكنٌ مبدئياً الإحاطة به، لكنّه في الحقيقة ذو وُعورة رهيبة، حيث علينا أنْ نظلّ طوال الوقت متيقّظين حتّى لا ننزلق في الدّوامة التي تجذبنا إليها كلُّ صفحة من صفحاته.

يضع دريدا سؤال الهوية الأوروبية انطلاقاً من استعجاله ، ومن إحساسٍ بخطرٍ مُداهِم : شيءٌ أخطر من الزّلزلة التي هزّت أوروبا عشيّة الحرب العالمية الثّانية، لحظةَ كان هوسرل وفاليري يستأنفان السّؤال كلٌّ على طريقته، بعد هيغل، وعلى نحوٍ مّا، بعد هيدغر، مُكَرِّرَيْن القول بأنّه إذا كان ممكناً تعيين هوية أوروبا بطريقة من الطّرق، فلن يكون ذلك إلاّ بوصفها شكلاً روحياً، وروحاً، ووِجْهَةً أو عاصِمةً للعالم والحضارة الإنسانية عموماً. والعنوان الذي اختاره دريدا لمحاضرته عن «الهوية الثّقافية الأوروبية» **L'autre cap**، لم يكن إذن من قبيل المصادفة، إذْ فيه تتركّز كلُّ إشكالية الهوية، كما تطرح نفسها اليوم على أوروبا.

ينطلق دريدا من المُسَلّمة التّالية: «ما يُميّز ثقافةً مّا هو أنّها لا تتطابق مع ذاتها بتاتاً. وهذا يستدعي قضيّةً عكسيةً تَمَسُّ كلَّ هوية: «لا توجد علاقة مع الذّات، ولا تعيين ذاتي للهوية بدون ثقافة، لكنّها ثقافة الذّات باعتبارها ثقافة الآخر، ثقافة التّعلّق المزدوج والاختلاف مع الذّات (6). توجد في هاتين الصّياغتين لفظتان مترابطتان ترابطاً لا فكاك منه مع لفظة هوية: الاختلاف والثّقافة. الهويّة هي بالضّرورة ثقافةٌ، لكنّها ثقافةٌ تُمَارَسُ بوصفها اختلافاً: اختلافٌ في الذّات واختلافٌ مع الذّات. وإنّ ثقافة لا تكون سوى تكرارٍ للعَيْني وتتحجّر في التّجاهل أو اللاّمبالاة بالآخَر، وتتعامى عن الاختلاف المُتَصاعد داخل ذاتها، في ذاتها الأشدّ حميمية، لن تستحقّ اسم ثقافة، وستكون سلفاً ثقافة ميّتة.

---

* الكونية ترجمة للمصطلح **L'universel**، ويتضمن هنا، كما سيتضح، معاني الكلية والشمولية والعمومية والاستغراق وما هو نقيض الخاص [المترجم].

6) Ibid. p. 16-17.

إنّ الهويّة الأوروبية، كما تعرض نفسها في الخطاب الفلسفي التّقليدي حول أوروبا – وهو خطاب، كما يقول دريدا، عتيقٌ جداً لكنّه لايزال راهناً، راهنٌ ومع ذلك عتيق– هذه الهوية تجد أفضل تعبيرٍ عنها في لفظة Cap ولا يُغْفِل دريدا بَسْطَ دلالتها و«نَحْوها وتركيبها» حسب قوله. إنّ Cap تتضمّن في الآن ذاته دلالات الرّأس والطّرَف، والهدف، والمُنتَهى، وكذلك دلالات النّهاية، والقُطب، والغاية، وطبعاً دلالة الوجْهَة. وبفضل قرابة صرفية، وأيضاً دلالية فإنّها تقودنا كذلك إلى رأسمال [Capital] والعاصمة [La capitale] كما رأينا آنفاً– تطرح بطريقة حاسمة مسألة العلاقة بالذّات وبالآخر، تدفعنا إلى التّساؤل مع دريدا عن ما هي وجْهَتنا وعن ما يمكن أنْ تكون وجْهَةٌ أخرى، وأيضاً وجْهَة الآخَر، وعلى الخصوص آخَر الوجْهة. نحن هنا في الصّميم من نصّ دريدا، إنْ كان هذا النّص يسمح حقّاً بالنّفاذ إليه. ونستطيع الآن انطلاقاً من هذه القاعدة، باعتبارها أساساً وأرضيةَ انطلاق، محاولةَ الإمساك بطبيعة الجواب الذي يقدّمه دريدا عن سؤال الوجْهة، الذي هو في المركز من سؤال الهوية الثّقافية الأوروبية، جوابٌ يقدّمه تحت الإكراه المزدوج للاستعجال وضرورة الرّدّ على الخطاب الفلسفي «التّقليدي الحديث» المرتبط بالموضوع عينه.

لنوضّحْ أنّ دريدا، كما يعترف بذلك دون تفسير، يُقَدِّم جواباً انتقائياً. فإذا كان قد ذكّر بما سمّاه «وجْهَتنا»، في إحالة على التّراث الفلسفي الأوروبي، فإنّ ضرورةَ «الوجْهة الأخرى» ومظهرها لم يتمّ عرضهما ولا تحليلهما في ذاتهما؛ ولم تجر بتاتاً مقاربة «الوجْهة الأخرى»، وكلّ الاهتمام يتركّز على «آخَر الوجْهَة» المُعَالَج انطلاقاً من السّؤال المزدوج عن الرّأسمال وعن العاصمة. فهل ينبغي البحث عن دلالة خاصّة لمبدإ هذا الاختيار و للصّمت الذي يصاحبه؟ أليس دريدا نفسه هو الذي أكّد في بداية النّص أنّ «وجهة الآخَر قد تكون هي الشّرط الأوّل لهويّة أو تعيين للهويّة لا يكون أنَوِيّاً هَدّاماً – للذّات وللآخَر (7)»؟ أيكون من الممكن، نظرياً، تحليلٌ أو تفكيرٌ في الذّات بدون إدماج الآخَر في هذا التّحليل وهذا التّفكير، ودون وَضْعِ الإشكالية الملموسة للذّات في علاقتها بالآخر وفي حضورها الحميم معه، وليس فحسب بالإشارة إلى الضّرورة النّظرية للقيام بذلك؟ يمكن دون شكٍّ الردُّ على هذا بسؤال مشروع : هل هذا ممكنٌ عملياً اليوم؟ هل تتوافر المعلومات، والمؤهّلات اللسانية، والأدوات النّظرية لإنجازه؟ لكن في هذه الحال، وإذا كان مثل هذا العائق موجوداً – ويبدو أنّه هيكلياً موجودٌ بالفعل : مثلاً، إنّ طالباً يَدْرُسُ الفلسفة في المدرسة العليا [بفرنسا] يتعلّم كلَّ شيئ عن الفلسفة الغربية ولا شيء أو تقريباً لا شيء عن الفلسفة العربية، ولا عن الفكر النّظري الهندي أو الصّيني، ولا عن «اللاّفلسفة» اليابانية؛ وإنّ مفكّراً غربياً حديثاً يعالج مشكلة الدِّين بوصفها

7) Ibid., p. 21.

مشكلةً عامّةً يظلُّ مُركّزاً على التراث الفلسفي والدّيني الغربيين ولا يمتلك ردَّ الفعل ولا المؤهّلات الضّرورية ليُدمجَ في تفكيره التّراثَ الوافر الغنَى للمجتمعات الأخرى - إذا كان مثل هذا العائق موجوداً، فما طبيعته ودلالته؟ هل بالإمكان استمرار السّكوت عن هذا، أي ليس فحسب عدم إثارة المشكل، بل عدم القيام بأيّ شيء لتغيير هذا الوضع؟

لمّا تفحّص دريدا السّؤالَ المزدوج عن العاصمة وعن الرّأسمال [La capitale et du capitale]، ولمّا تقدّم إلى عُمْقِ التّساؤل حول عاصمة ممكنة، غداً، لأوروبا، وعن ما كانه، وما هو عليه اليوم، وما قد يكون عليه غداً الرّأسمال الأوروبي؛ فإنّه يمسُّ النّقطة ذاتها، التي هي، في الواقع، النّواة الصُّلبة لكلّ هوية : مسألة الكونية. الكونية بوصفها رهاناً حيوياً، ودعامةً أساسية لكلّ هوية ولكلّ ثقافة. إنّ أوروبا التي تُنَصِّبُ نفسها صورةً روحيةً، وروحاً، وفضاءً للنَّظَريِّ، وعاصمةً للعالم أو للحضارة الإنسانية، وبامتلاكها التّراث اليوناني والرّوماني والمسيحي، وبتمييزها لنفسها عن الأرصدة الأخرى للحضارة الإنسانية، وباعتقادها في نفسها كونها في الآن ذاته بدايةً ونهايةً، وأصلاً وغايةً، وخَلْقاً ذاتياً وتشكيلاً ذاتياً مُطْلَقَيْن، لا تفعل شيئاً آخر سوى أنْ تدّعيَ لنفسها الكونية، وأنْ تجعل منها قضيّتها الخاصّة، وتتملكها وتتماهى بها. قد يُقال إنّه موقفٌ تأسُّليٌّ، مشترك بين جميع الأمم وجميع الشّعوب، بل بين كلّ شكلٍ للهويّة وكلّ سيرورة تعيين للهويّة. لكن أوروبا، في ذات الوقت، تَحْذَرُ منذ عهد بعيد من هذا المَيْلِ المُفْرِط في طبيعتها. لقد تعلّمتْ، عَبْرَ مختلف أشكال المِحَنِ - حروب داخلية وخارجية، حروب دينية، مشروعات كُلّيانية - ، أنْ تنفصل عن هذا المَيل، وأن تتّخذ إزاءه مسافةً معيّنة، وأنْ تلحظه بسخرية معيّنة. غير أنّه بواسطة النّموذجية التي تنوي إظهارها في كلّ المجالات. وخصوصاً في مجال الفكر، وبواسطة موقعها الذّاتي-الموضوعي باعتباره وِجْهَةً، وموقعاً مُتَقدِّماً، فهي تحيا باستمرار في التّناقض والمفارقة. ومن الواضح أنّ هذه المفارقة ظاهرة، ومنظورة، ومفهومة في التّراث الفلسفي الأوروبي حتّى فاليري، كما يَبْسُطُه دريدا. بل إنّ هذه المفارقة تذهب إلى أبعد من ذاتها، لأنّ الفيلسوف أو الشّاعر، كما بيّن ذلك دريدا بصدد حالة فاليري، يراها، ويدري أنّه يراها، وأكثر من ذلك، يدري أنّه يراها دون أنْ يراها. إنّ آخَرَ الوِجْهَة [L'autre du cap] الذي ينبغي أنْ يَكُون هو ما تُحَوِّلُ أوروبا نحوه وِجْهَتها، قد يجد هناك نقطة انطلاقه. هناك يبدأ بَحْثٌ عن علاقةِ هويةٍ «لم تعد تخضع لشكل الوِجْهة، لعلامة أو منطق الوجهة، بل ولا حتى لضد الوجهة [anti-cap] أو لسلب الوجهة [décapitation]» (8).

8) Ibid., p. 21.

لكن مَنْ هو إذن آخَرُ الوجهة هذا الذي يوجد ما وراء حتّى ضدّ الوجهة، أو سلب الوجهة ؟ أيمكن أن يكون لنا عنه إدراكٌ أو حتّى ما قَبْلَ إدراكٍ مهما كان نوعه؟ أيمكننا تصوُّرُ شكلٍ أو صورة لتَحقُّقه؟ يَعدُنا دريدا بسُبُلٍ جديدة انطلاقاً من ضفّة أخرى، وساحلٍ آخَر، صَوْبَ مستقبلٍ مُقْبِلٍ يَحصلَ الآن سلفاً في الحاضر وينبغي التّعجيل منذ الآن بحماية ذاكرته. إنّه وَعْدٌ خارق، ونقطة مضيئة في أفق عالمنا الذي يهيمن عليه التّراث الفلسفي لأوروبا باعتباره وِجْهةً، ولا يبقى لنا مع هذا الوعد سوى اتّباع اندفاعته، وربّما تلقّي طُرُوئه، وإنْ كان عسيراً، وإنْ كان بعيد الاحتمال!

إنّ الجواب على السّؤال : «أيوجد مَحَلٌّ، أيوجد موقع لعاصمة أوروبية؟» سيرسم أوّلَ هذه السُّبُل. و«العاصمة» ليست هنا بمعنى حَاضِرَة سياسية-جغرافية. فهو مفهوم متقادم لم تعد له أهمّية، وإنّما بوصفها «مركزية مُتَسَلِّطَة» في عالمٍ قد حوّلته المعطيات التّقنية العلمية والتّقنية الاقتصادية. عالمٌ يجد نفسه في مواجهة تصاعد القوّة التّقنية الاتّصالية، ومعرّضاً لتبادلٍ نافذ وسريع وطاغٍ للمعلومات بكلّ أشكالها(9). وحين يقول دريدا لا لعاصمة لأوروبا، ولكلّ مركزٍ تسلُّطي من أيّ نوعٍ كان، فإنّه، مع ذلك ، قد أشار إلى خطر آخر: خطر التّشتُّت، وتكاثر الحدود، والتّخوم، والهوامش، والتّطوّر الذّاتي لاختلافات الأقلّيات واللّهجات، والنّزاعات القومية، وتعصّبات اللغات القومية (10). وهذا السّبيل الجديد الذي يقول : «لا الهيمنة ولا التّشتّت»، لا المركزية التّسلُّطية ولا الانفجار إلى خصوصيات متعدّدة ومتنافرة، سَيُنْعَتُ ضرورةً بالتّناقض. وهو تناقضٌ لا حلٌّ له، يجب الاعتراف بذلك، لكنّه يجب أنْ يظلّ دون حَلٍّ، وينبغي أنْ يُعَاش على شكل مُعْضِلَة دائمة.

وعلى نحوٍ مّا، فإنّ واجب التّخلّي عن كلّ مركزية تسلّطية لأوروبا داخل أوروبا ذاتها ينطوي على خروجٍ عن صورة أوروبا بوصفها وِجْهَةً أو عاصمةً للعالم. فالتّسلُّط، سواء كان قومياً أو فَوْقَ أو عَبْرَ قوميٍّ، يزعم دائماً تبرير ذاته ومَنْحَها مشروعيةً في المقام الأخير ضِمْنَ تَطَلُّب للكونية التي سيكون لهذا التّسلّط امتيازُ حمايتها، والحفاظ عليها، وتنفيذها. وإنّ تحريم التّسلّطية داخل أوروبا، والإشاحة عن شكل ومنطق الوِجْهَة والعاصمة داخل أوروبا نفسها، تعني في الآن ذاته الذّهاب في اتّجاه سَلْبِ وِجْهة أوروبا بالنّسبة للعالم. لكنّني قد أكون في هذا المستوى قد ذهبتُ إلى أبعدَ ممّا كان دريدا يقصد قوله. فهو إنْ كان قد لَمّح إلى هذا، فإنّه لم ينطق به. إنّه لا يتكلّم تصريحاً إلاّ عن أوروبا. كيف نفهم هذا التّحفُّظ، وهذا الاحتراز والامتناع والصّمت؟

9) Ibid., p. 39-44.
10) Ibid., p. 45.

يقترح دريدا سبيلاً آخر: إعادة قراءة الرّأسمال، كتاب ماركس والرّأسمال عموماً. وهذه القراءة، بتجاوزها للإطار الأوروبي، تمسّ بالضّرورة أعمق بنيات العالم الحديث. إعادة القراءة هذه لم تحصل بعد، ولم ينجزها دريدا نفسه، لا في L'autre cap، ولا في أيٍّ من كتاباته اللاّحقة (11). فهذه القراءة مُعْلَنَةٌ كفرضٍ وواجبٍ وتحضيض، وربّما كأمنية ووَعْد. وما ستفتح عنه مثل هذه القراءة، وما ستأتي به إلى أفق نظرنا، سيكون، كما سلف الذِّكر، آخَرَ الوجهة، أي شيء سيجعلنا في موقف فيه ستصاغ مسألة الوجهة والاتّجاه بصيغة أخرى تماماً، أو ستُستبْدَلُ بها مسائل مغايرة تماماً؛ إنّه شيءٌ سيحوِّل جذرياً مسألة موقعنا وتموقعنا، ويضع جذرياً موضع السّؤال مبدأ الموقع ذاته، وذات تُمَوْقُعُ نفسه، وعالم ثابت حيث يمكنها أنْ تتموقع. إنّ آخَرَ الوجهة سيضع موضع السّؤال جذرياً الصُّوَر التي نستخدمها للتفكير في هويّاتنا وكذلك المحيط نفسه الذي تتأسّسُ عليه هذه الصُّوَر، هذه الصّوَر التي معها يتولّد المعنى، والعالمُ عموماً.

لكنّنا لم نبلغ بَعْدُ هذا. لازلنا في مرحلة التّلخيص والتّذكير والإعلان. فنعود إذن إلى الرّأسمال بوصفه موقعاً لتَجَمُّع الهويّة وتركيزها، أرضٌ عليها يتأسّس ويتشيّد ويتأكّد الخاصّ، وانطلاقاً منه ينفتح غزو الكوني وامتلاكه. فالوجهة والعاصمة ليستا شيئاً دون الرّأسمال، إنّهما ليستا إلاّ من أجل وبهدف رَسْمَلَة رأسمال، رَسْمَلَة الرّأسمال الوحيد المهمّ: امتلاك الكوني، بل أفضل من ذلك، الامتلاك القَصْرِيّ للكوني. هذا القانون العامّ هو ما توضّحه أقوال فاليري.

ما يريد أنْ يقوله لنا دريدا منذ البداية، منذ عنوان نَصِّه، هو أنّ هذا القانون لعلاقات الخاصّ والكوني الذي كان يسود حتّى الآن سيادة مطلقة على كلّ علاقة بالذّات باعتبارها علاقةَ هويّة أو تعيين لهويّة، أيّاً كان التّفريد الذي يُفصح عن هذه العلاقة: «فردياً، أو اجتماعياً، أو وطنياً، أو حكومياً، أو فدرالياً أو اتّحادياً»، هذا القانون العامّ للهويّة قد قضى نحبه. لقد قضى نحبه بالطّريقة نفسها التي يكون فيها خطابُ أوروبا عن ذاتها، حيث تجعل من نفسها وِجْهَةً، خطاباً مُتَقَادماً. وقد تقادم انطلاقاً من اللحظة التي يطرأ فيها استعجالٌ و مُدَاهَمَةٌ يستدعيان تغيير الوجهة. إنّ هذا أشبه ما يكون بتحصيل الحاصل. إلاّ أنْ يتمّ تفسير ما هو الاستعجال. هذه هي النّقطة الحاسمة في كلّ هذا المَسَار. وفي القلب من هذه الزّوبعة، نستطيع النّفاذ إمّا إلى عالم آخر، جديد إطلاقاً، ومجهول إطلاقاً، وإمّا إلى الخواء، أي الإعادة والتكرار. فما هذا الاستعجال وهذه المداهمة؟ وقبل كلّ شيء، في ماذا–في أيّ مكان مادّي أو لا ماديّ، في أيّ منطق منظور أو غير منظور–يوجد استعجال؟ يوجد استعجال بالنّسبة

(11) شرع دريدا في إعادة قراءة رأسمال ماركس في **Les spectres des Marx**، لكن ليس تماما ضمن المنظور المعلن هنا.

لِمَنْ ولأيّة رهانات؟ ما الذي يُهَدِّدُ ويَسْتَعْجِلُ؟ وَفْقَ أيِّ وُشُوكٍ ممكنٌ تقديره؟ وعلى الخصوص، بماذا يُمَيِّزُ الطّابعُ «الحديثُ الجِدَّة» لـ اليوم الرّاهن كلَّ هذا؟

إنّ التّهديد الأعظم، والخطر الأعظم لا يمكن أنْ يكونا شيئاً آخر سوى ما يَمَسُّ صميمَ رأسمالِ كلِّ هويّة بامتياز. الرّأسمالُ الذي من أجله تَتَرَسْمَلُ جميع الرّساميل، أي ذلك الذي يهَبُ للكَوْني لونَ وطعمَ رأسمال ذاتيّ، كان بإمكان فاليري، عشيّة الحرب العالمية الثّانية، أنْ يقول بوضوح وبساطة: «أقول إنّ رأسمال ثقافتنا في خطر(12)». وتؤكّد تعليقات دريدا أنّ هذا الرّأسمال ينظر إليه فاليري هنا في مثاليته، أي في كونيته. ولن يكون عاملُ التّهديد خارجيّاً: إنّه كامنٌ في بنية الرّأسمال ذاتها، في عَجْزِ الشّطر الإنساني من الرّأسمال عن الاستجابة لشطره الآخر، المادّي- مادّي بمعنى الأشياء المادّية : الكتب، واللوحات، والآلات، إلخ.-، عَجْزٌ إذن للرّوح، في المكان ذاته حيث كان الرّوح قد رَاكَمَ أعظم وأرسخ رأسمالٍ بتأسيسه لنفسه «رأسمالاً كَوْنياً». وبالنّسبة افاليري، وبالنّسبة لأوروبا، أي للعالم، فقد كان الخطر في عقر الدّار، بالقَدْر الذي كان فيه الرّوح عاجزاً، مُدَاهَماً في بيته. دَاهَمَ الحريقُ البيت، وكانت أقوالُ فاليري استغاثةً من النّار يوجّهها إلى ما كان يمكن أنْ يتبقّى من روحٍ في أوروبا، كان استعجالٌ صارخٌ حاصلاً، وكان موقع هذا الاستعجال ومنطقه ورهاناته مُحَدَّدةً تماماً. والتّاريخ، كما يرى دريدا، قد برَّرَ بشكل واسعٍ إنذارَ فاليري : أوروبا وقد تمزّقتْ وَشيكاً، ومحاولة الهيمنة النّازية، في تحالف مؤقّت مع الاتّحاد السّوفياتي، والهجوم المضادّ من قِبَلِ الدّول المُسَمَّاة ديمقراطيات غربية والتي بتدميرها للنّازية، قد أعاقت على نحوٍ مّا الوحدة الأوروبية، ولكن على الخصوص، تقسيم الثّقافة الأوروبية داخل إطار حدود ستكتسب طابع حدود تكاد تكون طبيعية (13). هذه القراءة البَعْدية لأقوال فاليري تريد أنْ تَدُلَّ على أنّ الخطر الذي كان قد أشار إليه في 1939 بصورة خطرٍ يَمَسُّ «رأسمال الثّقافة» سيتقمّص الوجه المزدوج للكلّيانية وقسمة الثقافة الأوروبية. أليس هذا هو تماماً ما يخشاه دريدا ويُنَدِّد به في عبارة: «لا احتكار ولا تشتيت»، حينما يتساءل، اليوم، عن عاصمة ممكنة لأوروبا الغد؟ أليس هذا هو بالذّات ما يقوم بفضحه حينما يدعو إلى واجب «انفتاح أوروبا على ما ليس، ولم يكن أبداً، ولن يكون أبداً أوروبا» وإلى الواجبات الأخرى التي يدعو من خلالها إلى معركة دون هوادة ولا تنازل ضدّ كلّ ما يرتبط من قريب أو بعيد بموقف أو فكرة، أو تنظيم، أو صيغة عمل من نمط كُلّياني، أو على العكس من ذلك، تُشَجِّع التّقسيم، والتّشتّت ، والفَصْل؟

---

12) عبارة يقتبسها دريدا، ص. 66 محيلا على فاليري : La liberté de l'esprit, in œuvres, La pléiade, t. II, p. 1090.

13) L'autre cap, p. 61-62 الذي سايرت عبارته من قريب.

إنّ الإحالة على فاليري للحديث عن ما يجري اليوم، حتّى لو لم تكن مُبرَّرةً تماماً، كما يعترف بذلك دريدا، فهي تجد علّتها في أنّ أحد نصوص فاليري-في تلميح إلى [La liberté de l'esprit] - يتضمّن حضور علامة المُداهمة قريبة الشّبه بما يبدو أنّه يتكرّر اليوم. ويضيف دريدا أنّ هذا يفرض علينا واجب أنْ نمسك من جديد، على هذه الخلفية من التّشابه والمماثلة، بـ«التّفرُّد اللاّيختَزَل (14)» ويتساءل : «في أيّ شيء تختلف اليوم تجربتنا عن المداهمة ؟ (15)» وكما رأينا فإنّ عناصر الجواب التي يمكن استخلاصها من تعليقاته على مقتطفات فاليري تذهب بالأحرى في اتّجاه اتّفاق لا في اتّجاه اختلاف. فاليوم، كما في زمن فاليري، يشتغل بطريقة معيّنة- يتّفق معها دريدا جزئياً- المنطقُ نفسه المتواري تحت مفارقة الكوني، وتحوم فوقنا التّهديدات نفسها للكلّيانية والانغلاق داخل خصوصيات ضيّقة. وإنّ كان من اختلاف [بين زمن فاليري واليوم]، فلن يكون اختلافاً بالطّبيعة بل بالدّرجة أو الشّكل: لا شكّ فيّ أنْ لا شيء اليوم يشبه نازية أو فاشية الماضي القريب، لكنّها أشكالٌ من التّسلّطية أو الكلّيانية أكثر حذقاً، وانتشاراً، وأشدُّ تعقيداً بما لا يُقاس، ترتبط بالتّقنية العلمية الجديدة وبنظام وسائط الاتّصال الجديدة؛ و«عودة نحو أشكال عتيقة من التّعصُّب الدّيني، أو القومي، أو العرْقي»؛ وأمّا فيما يخصّ التّقسيمات والحدود، فعوضاً عن جمود يكاد يبلغ درجة الشيء الطّبيعي، يوجد اللاّيقين، وغموض الحدود الجغرافية-السّياسية والرّوحية التي قد تندفع في هذا الاتّجاه أو ذاك على السّواء (16).

لن يوجد إذن، في العمق، اختلافٌ جذريٌّ بين الاستعجال الذي نستشعره اليوم واستعجال الماضي القريب. أو إنْ كان يوجد اختلاف، فلن يكون بين استعجال البارحة واستعجال اليوم، بل بين المواقف التي يتّخذها بالتّعاقب فاليري ودريدا حيالهما. إنّ ما يتحكّم في موقفنا إزاء مداهمة الأزمة والخطر هو طريقتنا في النّظر إلى مفارقة الكوني: بينما كان فاليري- وكذا كلّ المفكّرين والفلاسفة حتّى عصره- يتقبّل تماماً، وكما قد نقول، بسذاجة، مفارقة الكوْني، فإنّ دريدا لا يتقبّلها إلاّ جزئياً. وهو، رغم موافقته على خطاب فاليري، ينظر صوب جهة أخرى (17). إنّه ينظر نحو شكلٍ جديد من التّجربة الفلسفية، «تجربة المستحيل» أو «إمكان المستحيل»، تجربة اختبار المُعْضلة [aporia]، ومكابدة التّناقضات. إنّه ينظر صوب انفتاح، وانشطار للوجْهة، وسلْب تعيين هَويّة الرّأسمال التي هي في الآن ذاته حركةٌ للتّجمُّع في الاختلاف مع الذّات وانفتاحٌ، انفتاحٌ عاجزٌ منذ الآن عن التّجمُّع (18).

ماذا يريد دريدا أنْ يقول لنا؟

---

14) Ib., p. 61 وهي فقرة أقوم بشرحها.

15) Idem.

16) Ib., p. 63.

17) Ib., p. 70.

18) Ib., p. 74.

يمكن في البدء ملاحظة أنّ كلّ تفكير دريدا هذا حول الرّأسمال يفضح غياباً للرّأسمال. ولكي نعيد قراءة الرّأسمال، اليوم، يمكننا فحسب استهدافُ استثمارٍ من أجل الغد، ضروريٌّ لكنّه مع ذلك افتراضيّ، أو أنْ نتمسّك ونستشهد برأسمال الماضي. وعلى سطح اليوم، وفي مباشريته أو في الأعماق اللاّنهائية للماضي الذي يُشكّل جزءاً من هذا اليوم، أعماقٍ تَعَلَّمْنا أنْ نستكشفها وننظر إليها كما لو كانت تُشكّل جزءاً من اليوم، على سطح هذا اليوم الّذي نعرف الآن التَّمَعُّنَ في بُعْده السّطحي وفي مجموع كثافته، وترسُّباته وطبقاته، لم تكن أعيننا وعقولنا قد اختزنتْ أيَّ رأسمالٍ من أجل ابتكار طريقة جديدة لقراءة الرّأسمال. والإيماضات الوحيدة التي قد تكشفها لنا تلك القراءة قد تُصَاغ على شكل توصيات: الإكباب على نقد جديد لآثار الرّأسمال الجديدة، وتَجنُّبُ العقائدية الكُلّيانية والعقائدية المضادّة لها في الآن ذاته، وتحليلٌ ومعالجةٌ مُثَابِرَةٌ للانزياحات بين القانون والأخلاق والسّياسة، ومقاومة الاستغلال الرّأسمالي لانهيارِ عقائدية مضادّة للرّأسمالية (19). نحن هنا في لحظة خاصّة حيث شيء مّا قد انتهى، وفي طور الانتهاء، وشيء مّا قد بدأ، دون أنْ نعرف ما هو بالتّحديد. وما نتصرّف فيه اليوم هو رأسمالٌ قد كَفَّ عن أنْ يكون رأسمالاً، يتصدّع، و«يفقد هويّته». إنّه ذاكرةٌ، وقدرةٌ على تفكيرٍ وفعلٍ، واستدعاءٌ لطاقة وقوّة على تفكيرٍ وفعلٍ، وإرادةٌ للحريّة تتجذّر في ذاكرة. إنّنا لا نتصرّف في أيّ رأسمال، بالمدلول الرّأسمالي لشيءٍ ثابت، ذي قيمة مُعْتَرف بها، قابلة للتّداول والتّبادل، ولا نستطيع (ولا ينبغي لنا) أنْ نتصرّف في أيّ رأسمال. فالحريّة والذّاكرة اللّتان ينبغي لنا الحفَاظ عليهما لا تُشكّلان رأسمالاً. أو سيكون إذن رأسمالاً يصنع نفسه فيما هو يَنْقُضُها، ويَتَرَسْمَلُ فيما هو يسلب عن نفسه الرّأسمال. إنّه موقف مناقضي، وتَحَدٍّ لروح وقانون الرّأسمالية، التي تقول بأنّه يجب دائماً وجود رأسمالٍ أوّلي. وللذّهاب إلى أَبْعَدَ من الوجْهَة والرّأسمال، ينبغي تحكيم آخَر الوجْهة، واحتمال غياب الرّأسمال. وهذا يعني في الوقت نفسه الانغمار في المعضلة، ومكابدة التّناقضات.

ما أنْ تنفتح إمكانية التّعرّض لمُنَاقَضَات الهويّة، ومعرفة مكابدتها، ومواجهة مفارقة الهويّة، وعدم الإشاحة عنها بالنّظر، وعدم العثور على الطّمأنينة والأمن في سراب الاعتقاد بِحَلٍّ لهذه المفارقة، حتّى تصير مداهمةُ اليوم الرّاهن مداهمةَ كلّ لحظة. غير أنّه إذا كان لا بُدَّ

---

19) Ib., p. 56-58.

حينئذ من التّخلّي عن كلّ شكلٍ للامتلاك، وعن كلّ رَسْمِ ملكية على هذا الرّأسمال بامتياز الذيّ هو الكَوْني، حتّى وإنْ كان باسم أوروبا، التي هي أفضل مَنْ جسّد باسم الكوني ذاته أشكالَ الوجْهة والرّأسمال، والتّراكم والرّسْمَلَة، والملكيّة والمالك، فيجب التّخلّي عن أوروبا بوصفها مكاناً متميّزاً لإنتاج أو اجتذاب الكوني للعودة بها إلى بُعْدها الأوّل بوصفها مجرّد موقع على الأرض، لا يطمح إلى كرامة أقلّ أو أكثر من أيّ مكان آخر على الأرض. هذا المنظور قد نستنير به لمعرفة ما هي أوروبا وما كانت عليه، وكلّ أشكال المقاومة التي واجهتْ بها أوروبا ولا تزال تواجه كلّ تغيير للوجْهة ولهذا الإرْسَاء على الضفّة الأخرى لآخَرِ الوجهة، إذا ما شئنا الاحتفاظ بمصطلح دريدا، وهي معارضةٌ وأشكالُ مقاومة جَليّة في مجموع التّراث الفلسفي الحديث، ربّما باستثناء نيتشه وحده، وحتّى في النّقاش الفلسفي الأخير عن أوروبا الذي أشرنا إليه في البداية، والذي هو موضوع هذه الأفكار. فإنْ كان هناك استعجالٌ إذن، فسيكون مرتبطاً بالأخطار المُلازمة للانفتاح والنّشاط الملتهب لمفارقة الكَوْني، لكنّه ربّما يكون مرتبطاً أكثر من ذلك بالأخطار التي تُمثّلها كلُّ القوى المتضافرة لإعادة إغلاق هذه المفارقة، وهو إغلاقٌ معيَّن من اللازم تفحُّصُ أشكاله وصيَغه.

يلزمنا لذلك العودة إلى أوروبا، ناظرين إليها هذه المرّة في مظهرها الأكثر ملموسية ومادّية، وفي تاريخها، وخصوصاً تاريخها القريب. وإنّ تفحُّصَ حالة الإسلام، هذا الوجهُ الخاصُّ لأوروبا، وأحد صنائعها الذي تنفي عنها أبُوّته، وتطرده عن ذاتها وتريد له أنْ يظلَّ على مسافةٍ، قد يساعدنا على التّدقيق في المسألة عن كثَب.

III

ما الذي يجري، ما الذي جرى باسم أوروبا يمكنه أنْ يرشدنا إلى هويّتها الفعلية البارحة واليوم؟ ويتيح لنا الإمساك بدلالة ما يتراءى في الأفق باسم أوروبا؟ سأعتمد هنا على بعض ملاحظات إتيان باليبار(20) قد أبداها، على ما يظهر لي، من زاوية نظر فلسفية وتاريخية في آن واحد : يقول إنّه لا توجد أوروبا واحدة، بل أوروبات متعدّدة. وهي تعدُّدية داخلية، لا ينبغي اختزالها إلى وحدة: أوروبات متعدّدة، قد توجد في مكان آخر غير أوروبا، لا نتعرّف عليها بما هي كذلك. ستكون أوروبا إذن شيئاً محدوداً، لكنّه أيضاً لا محدود، «شيء لا يمكن أبداً حبْسُه في حدود أيّ أرضٍ، أو أيّ سلالة، أو أيّ تراث، أو أيّ نقاءٍ مهما يكن...(21)».

20) Etienne Balibar, **Penser l'Europe à ses frontières**, p. 37-38 et 90-100.
21) Ib., p. 91.

أوروبا هذه المحدودة واللاّمحدودة، الواحدة والمتعدِّدة في آن واحد، هي التي أريد أوّلاً التّذكير ببعض سماتها التّاريخية التي لا يستحضرها الفلاسفة أو يستحضرونها في النّادر وتحت ستارٍ من الاحتشام.

قبل أنْ تعترف أوروبا على نحوٍ مّا بتنوّعها وتعدّديتها، وفي الوقت ذاته الذي كانت تعترف فيه بذلك، فقد كانت قد أرادتْ لنفسها، وأعلنتْ عن نفسها بعنف إنّها واحدةٌ، واحدةٌ ووحيدة، في مواجهة الباقي اللاّمُتَمَيِّز للعالم. ولمحاولة الإمساك بأوروبا هذه، سأستحضر عدداً محدوداً جدّاً من الوقائع في ارتباطٍ مع مسائل الأصل، والهيمنة الأوروبية، وإزالة الاستعمار، منتقياً أمثلتي من عالم الإسلام، لكنّ دون أنْ أقتصر على هذا العالم.

ينبغي أنْ نستحضر في المقام الأوّل المحيطَ المباشر الذي نشأتْ فيه أوروبا، المحيط الجغرافي-السّياسي والثقافي، الذي هو بشكلٍ مّا أصلُها، وربّما أشدّ أصْليّةً من أيّ أصلٍ آخَر، غير أنّها تنفيه جوهرياً وبأقصى ما لديها من قوّة، وتنبذه بعنف، وتكبته في أعماقها حتّى وإنْ كانت تُنْتِج بصدده أغزر الخطابات : أعني بذلك المحيط الإسلامي.

لقد نبَّه دريدا إلى أنّ «وَحْدَانية الأصل ستكون دائماً خُدْعَةً في تاريخ الثّقافة (22)». فماذا سيكون، بالمقارنة، مَحْوُ الأصلِ الأقرب والأكثر مباشرة، حينما يكون هذا الأصل متشكّلاً، لا من نقطة فحسب أو من بعض النّقط المتناثرة، بل من حَشْد من الخطوط والسُّطوح؟ وحينما يتعلّق الأمر لا بمجرّد أصْلٍ، بل بوراثة ميراث بحجم العالم؟ وكما يُذَكِّر بذلك جان-لوك نانسي، فإنّ أوروبا بوسعها أنْ تُعَيِّنَ لنفسها الأُصولَ الأكثر تنوّعاً، غير أنّها تَجْهَرُ دائماً بتأسيسٍ ذاتيٍّ مطلق (23). والتّأسيس الذّاتي المطلق يعني انعدام الأب والأمّ، والنّموّ دون جذور ودون أرض، والارتقاء إلى السّماء دون سُلَّم. تلك هي قناعة أوروبا حتّى اليوم. إنّ بحثها عن الأصول-الذي ليس في الواقع، كما رأينا ، أرْكيُولوجيا بل غائيّةٌ، أو إذا شئنا، أركيوغائية- ستكون وظيفته مَحْوُ التّوارث، وطمس الجذور والأرض، وإخفاء السّلّم. لأنّه، في الواقع، ماذا كان عليه العالم لحظة ولادة أوروبا وتطوُّرها المتدرِّج؟ مَنْ كانوا فاعليه الأساسيين ؟ مَنْ كانت القوّة أو القوّات المهيمنة؟ ما القوّة والكونية اللتان كانتا تهيمنان على العالم عشيّة الهيمنة الأوروبية الشّاملة، والانتشار التّدريجي لكونية أوروبية حديثة؟ قلّةٌ من المؤرّخين اليوم، وفلاسفةٌ أقَلُّ قد طرحوا على أنفسهم هذه الأسئلة وأجابوا عنها بعباراتٍ على شيء من الموضوعية والمنطقية. والحال أنّ هذه الأسئلة جوهرية.

---

22) **L'autre cap**, p. 17.

23) عبارة لجان-لوك نانس، وردت في عرض اليوم الأول من المائدة المستديرة بستراسبورغ، أنظر : **Penser, l'Europe à ses frontières**, p. 18

هذه بعض الوقائع التي سجّلها المؤرّخ الأمريكي مارشال ج. س. هودسون، أعرضها في هذا المقتبس من كتاب له صدر بعد وفاته : Rethinking world history (24) سنة 1993.

«حتّى القرن السّابع عشر، كان المجتمع الإسلامي، المرتبط بالدّين الإسلامي، هو المجتمع الأكثر توسّعاً في نصف الكرة الأرضية الأفرو-أورو-آسيوي، وهو الذي يمارس التّأثير الأكبر على المجتمعات الأخرى؛ وكان مَرَدُّ هذا جزئياً إلى موقعه الجغرافي المركزي، ولكن أيضاً لأنّه كان يُعَبِّر عن نفسه في داخل ذلك المجتمع الإسلامي عَدَدٌ مُعَيَّنٌ من أشكال الضّغوط الثّقافية الفعلية - كوسموبوليتية ومُسَاوَاتية - كانت قد نشأت سابقاً في أقاليمه الأقرب إلى المركز. كانت الثقافة الإسلامية تُقَدِّم معياراً ثقافياً دولياً للشّعوب العديدة التي كانت تبحث عن الاندماج في الشّبكة التّجارية لنصف الكرة الأرضية. وكانت تقدّم كذلك إطاراً سياسياً مَرناً لعدد متزايد من شعوب ذات حضارة عريقة. وقد أظهر المجتمع والثقافة الإسلاميين، في هذا الدَّوْر العالمي، ابتكاريّةً ونموّاً مستمرّين، رغم أنّ بعض الحقب كانت أكثر ابتكاراً من حقب أخرى، وهذا حتّى العصور الحديثة ؛ ثمّ انقطع التطوّر لا بسبب انحطاط داخليّ بل بتأثير أحداث خارجية لا مثيل لها. هذه آراء كنتُ مضطرّاً لتطويرها أوّلاً فأوّلاً بينما كنت أحاول كتابة تاريخ عامّ للحضارة الإسلامية، آراء يبدو أنّها تتجلّى بطريقة تراكمية سواء من الدّراسات الحديثة في مجالات خاصّة من البحث أو من المقاربة التّركيبية التي انتهجتُها،(...)

في القرن السّادس عشر، كان يمكن لزائر قادم من كوكب المرّيخ أنْ يعتقد أنّ العالم البشري كان على وشك أنْ يصير مسلماً. وكان سيبني حكمه جزئياً على امتيازات المسلمين الاستراتيجية والسّياسية، وجزئياً كذلك على الحيوية العامّة لثقافتهم (25)».

لن أستطيع أنْ أصف بالتّفصيل هذه الأرضية حيث وُلِدَتْ ونشأت القوّة الأوروبية، هذه الأرضية التي غَذَّتْ ولاتزال تغذّي تلك القوّة طوال قرنَين على الأقلّ، على المستوى

---

24) Marshall G.S. Hodgson, Rethinking world history, Essays on Europa, Islam, and world history, 2d. Edmunde Burke, III, Cambridge university, press, 1993. ومن المفيد مراجعة الكتاب الأساسي للمؤلف نفسه : The venture of Islam. Conscience and history in a World Civilisation, 3 vol., the University of Chicago press, Chicago and London, 1974, éd. Paperbook, 1977 وفي سياق تحليلات وأحكام هودسون، لكن بتركيز على الإسلام الكلاسيكي، أنظر العمل المثير : Garth Fowden, Empire to commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity, Princeton University Press, Princeton, New Jersy, 1993.
وعن سلسلة طويلة جدا من التحليلات والأفكار حول الإسلام، وعلاقاته بأوروبا، وكذا عن ولادة الحداثة والموقع الذي احتلته فيها المجتمعات الأوروبية من واجبي أن أعلن ما أدين به لهودسون، لكنني بالطبع أظل مسؤول تماما عن استخدامي لهاته التحليلات والأفكار.

25) M.G.S. **Hodgson, Rethinking world history**, p. 97.

التّجاري والاقتصادي، وكذلك العلمي والتكنولوجي والثّقافي على نحو أكثر جوهرية ممّا فعلته اليونان وروما. سأضيف فقط توضيحاً : خلافاً لما كان اعتقده بعض الأوروبيين- وأحياناً حتّى اليوم- فإنّ المسلمين لم يبلغوا أوْجَ قوّتهم في 732م، حينما أوقف الإفرنج إحدى حملاتهم الصّغيرة في وسط فرنسا. وكما يُذكّر بذلك هودسون (26)، فهذه ليست سوى رؤية إقليمية، ستؤثّر على أعظم المفكّرين الأوروبيين حتّى هيغل (27)، لكن لا صلَة لها بالحقيقة. وعلى الصّعيد العالمي، لم يبلغ العالم الإسلامي أقصى توسّع سياسي له إلاّ في القرن السّادس عشر، حينما كانت تَحكُمُ أوسعَ جزء من مجاله ثلاثُ إمبراطوريات كان تنظيمها الجيِّد وازدهارها قد انتزع إعجاب الأوروبيين: الإمبراطورية العثمانية، الممتدّة في الأناضول والبلقان؛ والإمبراطورية الصّفَوية المسيطرة على الهلال الخصيب والهضاب العليا الإيرانية؛ والإمبراطورية المغولية في شمال الهند. غير أنّ المجال الإسلامي لم يكن محدوداً في هذه الإمبراطوريات الثلاث فكان يمتدّ ما وراء ذلك بعيداً في شمال وشرق إفريقيا، وفي المحيط الهندي وجنوب شرق آسيا.

تَحَدَّثتُ عن المحيط المباشر الذي كَانَهُ الإسلامُ بالنّسبة لأوروبا النّاهضة. لكنّ أوروبا هذه، فيما وراء الإسلام، كانت تجمع وتستمرُّ في جَمْع واستثمار المعلومات والتّقنيات التي رَاكَمَتْها الحضارات العريقة في الصّين والهند وإفريقيا وأمريكا المكتَشَفة حديثاً. جميع هذا سيكوّن، في الواقع، تُرْبتها الغاذية. وكما أنّ حضارة الكتابة، المُتَفتّحة لأوّل مرّة في سُومر، ما كانت لترى النّور لولا ما لا يُحْصَى من الإسهامات من كلّ نوع، تقنية واجتماعية وسياسية، كانت قد راكمتها عديدٌ من الشّعوب، فإنّ التحوّل الحديث الذي حصل داخل عدد محدود من الأمم الأوروبية كان يقتضي إسهامات جميع الشّعوب المُتَمَدِّنة في منتصف الكرة الأرضية الشّرقي.

نحن اليوم مستَعدُّون، ربّما، للتّسليم بأنّ حضارتنا الحديثة، ومجتمعنا الصّناعي، لم يُولَدَا في فراغ. لكن هذا الأمر البسيط والبديهي لا يزال مُحَاطاً في الآن ذاته بأعظم تشويش ويصمت دائم، نتيجةً لمَا يُقَاربُ القرنين أو الثّلاثة قرون من الإنكار. إنّ الغالبية العظمى من سكّان الأرض، حينما يُقَال لَهم - وهم يعرفون ذلك عن تجربة- أنْ لا مُقَامَ لهم إلاّ في الحداثة، أو الأوروبية، إذا شئنا تسميتها هكذا، فهم على اقتناع بأنّهم لا يمتلكون لا الحداثة ولا الأوروبية، لأنّهم لم يُسْهِموا فيهما بتاتاً، وأنّهما تكادان تكونان مِلكيّة قاصرة على

26) Ibd. p. 98.

27) أنظر على الخصوص الفقرة الأخيرة من الفصل الذي خص به هيغل «الإسلام في دروس في فلسفة التاريخ
Leçon sur la philosophie de l'histoire, Librairie philosophique, J. vrin, Paris, 1979, p. 278
فمن مجموع 346 صفحة، لا يكاد يغطي تاريخ الاسلام ثلاث صفحات ونصف.

أوروبا، والغرب. إنّ إنكار الأصل، هذا الأصل العريض بمقياس العالم الذي لولاه ما كانت لتوجد أوروبا، ليس هو شكل أوروبا فحسب، بل هو كذلك عُنْصُرٌ مُشكِّلٌ لوعينا جميعاً، نحن أبناء القرن العشرين. لذلك أريد التوقّف عند هذه المسألة لحظةً لمحاولة تَبَيُّن بعضٍ من إوالياتها العميقة، مُسَخِّراً أمثلةً مستمدّةً من العلاقات بين الإسلام وأوروبا.

لم يكن الإنكار فورياً، لأنّ أوروبا لم تكن بالطّبع قادرة على بناء قوّتها وهيمنتها بين عشيّة وضحاها. وسيقدّم لنا مثالٌ فكرةً أولى عن طبيعة وتطوّر هذا الإنكار. كنتُ، أثناء عملٍ خصّصته لتاريخ مفهوم الاستبداد (28)، مضطراً للاطّلاع على عَيِّنَة من الوثائق تُشكِّل جزءاً من مَتْنِ تقارير سفراء مدينة البندقية لدى الباب العالي[البلاط العثماني] على مدى فترة تمتدّ من مطلع القرن السّادس عشر حتّى نهاية القرن السّابع عشر (29). توجد في هذه التّقارير ملاحظات يمكن تصنيفها في مجموعتين تتعلّقان على التّوالي بقوّة الإمبراطورية العثمانية وبشكل حكومتها وسَيْرِ عملها. ويسمح التّحليل بتبيُّن نقطتي انعطاف: تقع أولاهما في 1585، والثّانية في حدود 1634. وحوالي العَشْرِيَتَيْن الأخيرتين من القرن السّادس عشر، حصل تحوّلٌ من رؤية إيجابية إجمالياً للحكم العثماني، يَعْتَرِفُ له فيها مُحَرِّرو هذه التّقارير بالعظمة والقوّة، والسّلطة والعدل، والرّخاء والازدهار، بل ذهبوا إلى فكرة أنّ هذه القوى قد تكون صالحة لخَلْقِ «نظام مَلَكيٍّ عالمي»؛ إلى تصوُّر تهيمن عليه صورةٌ أو نموذج لهذا الحكم الموصوف بالطّغياني. وبينما لم تكن تظهر حتّى هذا الحين كلمة «طاغية» إلاّ في عدد محدودٍ من التّقارير، فإنّها ستصبح شيئاً فشيئاً، مع مشتقّاتها «طغياني» و«طغى»، كُلِّيَّة الحضور وهُجَاسية انطلاقاً من سنة 1585. ثمّ في 1634، ستظهر إلى جانب كلمة «طاغية» ومشتقّاتها، كلمة «استبدادي»، مرتبطةً بفكرة سَيِّد مطلق، وحشيٍّ، عنيف. والسِّمات التي كانت في الماضي تَصِفُ إيجابياً الحكمَ العثماني تنقلب وتتّجه منذئذ نحو تصويرٍ مُتَدَرِّج لـ«الوحش». وهكذا، مِنْ تصوُّرٍ مُفكَّرٍ فيه وَفْقَ مقولات سياسية ضمنية، مشتركة بين الغرب والشّرق، يحصل انتقالٌ إلى رؤية للآخر حيث السِّمات هي من الوضوح بحيث يبدو مستحيلاً التّفكير فيها ضمن سِجِلِّ المَثيل.

---

28) Abdesselam Cheddadi, les Démons du despotisme, *in* **D'un Orient à l'autre**, vol. II, éd. du CNRS, Paris, 1991, p. 389-404.

29) أنظر : Nicoló Barozzi et Guglielmo Berchet, Le Relazioni degli stati Europei lette al senato degli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo, série V, Turchia, volume unique, Venise, 1866.

وقد أنجزت لوسيت فالنسي دراسة كاملة عن هذه الوثائق :

Lucette Valensi, **Venise et la sublime porte, la naissance du despote**, Hachette, 1987.

وحين نخرج من إطار مَتْن تقارير سفراء البندقية، يمكننا أنْ نتتبّع تطوّر مصطلحات «الطّغيان» ثمّ وَشيكاً بعد ذلك مصطلح «الاستبداد» حتّى مونتسكيو (30) وفولتير في القرن الثّامن عشر، مروراً بلابويسي (31) وبودان (32). حينئذ أُقيمَ «لاستبداد» مفهوماً يشير، في مواجهة المَلَكيّة والجمهورية، إلى نظام خاصٍّ من الحكومة، خاصٍّ بالشّرق، حيث كان يهيمن دون مُنَازِع. لكن ينبغي القول بأنّه كانت تُسْمَع في تلك الحقبة نغمتان، تجعلان مفهوم الاستبداد يَرِنُّ تارةً بمدلول قويٍّ، وتارة بمدلول ضعيف. إنّ الاستبداد بمدلوله القويّ، وهو مفهوم طوّره مونتسكيو، يشير إلى حكومة نوعيّة، لا معقولة في ذاتها، لكن يجعلها ممكنةً وجودُ أماكن ذات طبيعة فاسدة، حيث البشر عبيدٌ بالطّبع(33). والمقصود بذلك بَدَاهَةً الشّرقُ والشّرقيون. أمّا الاستبداد بمدلوله الضّعيف، الذي يعارض به فولتير آراءَ مؤلّف روح القوانين، فهو يتسرّب بدرجات مختلفة في كلّ شكلٍ من الحكومة دون أنْ يُمَثِّلَ شكلاً نوعياً من الحكم، وبالتّالي، يعني الغربَ والشّرقَ على السّواء.

ومن القرن السّادس عشر حتّى الثّامن عشر، كما نحزر ذلك بسهولة، كانت موازين القوى قد تغيّرت. وظهرت في أوروبا طريقة جديدة في النّظر إلى الآخَر: طريقة للارتكاز في مواجهة الآخر على حقيقة واثقة من نفسها وغير متأثّرة بأيّ تقويم صادرٍ عن الآخر، لكنّها تنظر إلى الآخر من خلال موشورها الخاصّ، مُحَوِّلَةً إيّاه بواسطة نظرتها، ومُقيمة بمثابة حقيقة الصّورةَ التي أنْشَأَتْهَا عنه بهذه الطّريقة، ومُمْعِنَةً في الصّلافة إلى حدٍّ جَعْلِ الآخَر يَتَبَنَّى هذهِ الصّورة المصنوعة. واللافت للنّظر- كما قد نرى ذلك من خلال تحليل الأدب العثماني المُسَمَّى نصيحت نامه، أو آداب الملوك (34)- أنّ الإسلام، إزاء هذا التّحوُّل الجذري في العلاقة بالآخَر الحاصل في أوروبا، يبدو أنّه اكتفى بموقف تقليدي. وحتّى النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر، كانت أوروبا غائبة عن نصوص نصيحت نامه؛ وحين تبدأ في الظّهور، فإنّها ستكتسي على الفور شكلين متناقضيْن : أوروبا نموذجٌ للعقلانية والفعالية في نظر نخبة صغيرة، لكنّها تظلّ العدوَّ اللّدودَ في نظر الشّعب وغالبية الطّبقة الحاكمة. ووَفْقاً لارْتكاسٍ لم ننته أبداً من محاولة تأويله وفهمه، فإنّ انشقاقاً سيحدث بين المسلمين، ودون شَكٍّ، سلفاً داخل كلّ مسلم، تبعاً لموقف مزدوج : إمّا موقف مُحاكاة وإمّا أمَانة للذّات؛ وكلا الموقفين يكونان بنفس التّصلّب، ويفضيان إلى حالة من الجمود شبيهة بحالة حمار بوريدان*. وهكذا،

---

30) أنظر : Montesquieu, l'**Esprit des lois**, livre III

31) أنظر : La Boétie, **Discours de la servitude volontaire**

32) أنظر : **Bodin, les Six livres de la République**

33) Montesquieu, **l'Esprit des Lois**, livre VIII, ch. x.

34) A. Cheddadi, *op. cit.*, p 390-403.

* نسبة الى جان بوريدان، مفكر اسكولاستي فرنسي (القرن الرابع)، صاحب استدلال شهير باسم حمار بوريدان، يمثل حال إنسان تتجاذبه جهتان لا يدري أيهما يختار، مثل حمار ظمآن وجوعان يجد نفسه على مسافة متساوية من سطل ماء ومن كومة علف (المترجم).

من نهاية القرن السّادس عشر حتّى نهاية القرن الثّامن عشر، ستكون أوروبا قد طوّرت مسطرةَ إنكار وتدمير سيكون لها مستقبل لامع؛ وستشرع في بناء صورةٍ للإسلام وللشّرق تُشكِّل نقيضاً لصورتها هي، صورةٌ لن تنجح احتجاجات فولتير في منعها من أنْ تعرف ازدهاراً طويلاً.

ومن بين الطّرائق الأكثر نجاعةً لتأكيد الفكرة الأساسية عن التّأسيس الذّاتي المطلق لأوروبا، ولإنكار الموروثات والانتسابات المثيرة للانزعاج، فأبرز طريقة هي التي تقوم على تركيز الضّوء كلّه على الذّات، دون تغييب شامل للآخر، في بَدَاهَة فصلٍ قاطعٍ جداً بين نحن وهُمْ. ولهذه الغاية، وَجَدَتْ أوروبا في الجغرافيا والتّاريخ الوسيلتين الأكثر نجاعةً. فالجغرافيا هي العلمُ الأشدُّ تشخيصاً مباشراً: إنّها الكاشفة عن الملموس بامتياز. إضافةً إلى أنّها أقلّها عُرْضَةً للجدل، وعلى أيِّ حال، فهي الأفضل للإقناع، لأنّها لا تفعل أكثر من أنْ تُسْقطَ على الخريطة واقعاً مادّياً تكمن ملاحظته بالعين المجرَّدة. مثلاً التّقسيم إلى «قارات» : إنّ نصف الكرة الأرضية الشّرقي، حيث يتجمَّع أكثر من أربعة أخماس سكّان الأرض، يحتفظ بالتّقسيم ذاته الموروث عن أوروبا القروسطية : أي التّقسيم إلى أوروبا، وآسيا، وإفريقيا. وساكنة أوروبا تعادل تقريباً ساكنة الهند القديمة، ويُلْمَس فيها نفس التّنوُّع الجغرافي، واللّساني، والثّقافي. ومع ذلك فأوروبا تُعْتبر قارةً لا الهند (35). والأكثر دلالةً ربّما كان هو صورة أوروبا المعروضة في إسْقَاط مرْكَاتُور* : إنّنا نُعَاين فيه تحوّلاً مفاجئاً في المقياس فوق خطّ العرض الأربعين، هناك تماماً حيث تبدأ أوروبا. والغريب أنّه بالضبط تحت خطّ العرض الأربعين كانت توجد في الماضي أعظم مراكز الحضارة. فبواسطة مجرَّد لعبة إسقاط خرائطي، فإنّ مركاتور، هذا الجغرافي الفلامندي العبقري من القرن السّادس عشر، مؤسِّس الجغرافيا الرّياضية الحديثة، قد ترجم [على الخريطة] التّحوّلَ في علاقات القوّة التي كانت تجري في العالم، وحتّى تاريخ متأخِّر، وربّما حتّى اليوم، يمكن أنْ نُعَاين على خريطة العالم أوروبا مُمَثَّلَةً بمقياسٍ أكبر من الشّرق الأوسط أو الهند أو الصّين. وتبدو عليها الهند مثل بَلَد صغير في أوروبا، كالسّويد مثلاً؛ وفي حين أنّ خريطة أوروبا تَعُجُّ بالتّفاصيل، فليس على خريطة الهند سوى الحَدّ الأدنى من المعطيات (36).

35) أنظر : Hodgson, *op. cit.*, p. 3-5.

* نسبة الى الجغرافي الفلامندي جيرار مركاتور (القرن السادس عشر) الذي وضع طريقة تقسيم الأرض حسب خطوط الطول وخطوط العرض [المترجم].

36) Hodgson, *op. cit.*, p. 5.

أمّا التّاريخ، وهو أقلُّ ملموسية، فإنّ له مَزِيَّةُ مخاطبة الفكر مباشرة. لنتصوَّرْ هذه التّرسيمة النّيِّرة: تولد الحضارة في الشّرق، ما بين النّهرين ومصر، ثمّ تنتقل بعد ذلك إلى اليونان، ثمّ روما، لتتسلّم المشعلَ أخيراً أوروبا الغربية المسيحية. وبحسب هذه الرّؤية فإنّ الإسلام إذا كان قد تمكّن من أنْ يلعب دوراً إبّان العصر الوسيط ، فهو دور الوسيط النّاقل للعلم اليوناني الذي كان ملْكيّة خاصّة لأوروبا (37)، أمّا حضارات الهند والصّين واليابان المنعزلة كثيرا عن المجرى الأساسي للتّاريخ، فإنّ مساهمتها في الحداثة أضْعَف. ومع مفاهيم مثل «المجرى الأساسي للتّاريخ» و«الشّرق»، فمن الممكن الحفاظ على التّقسيم وتقويته: فتُستَلْحَقُ اليونان بوصفها غربيّةً (38)، وجميع الحضارات غير الأوروبية في نصف الكرة الأرضية الشّرقي تُقْصَى إلى ضبابية شرق لاَمُتَمايز، وكما لاحظ هودسون أيضاً، فإنّ هذه المركزيّة الأوروبية انتهت باكتساح كلِّ المركزيات الإثْنيّة الأخرى في العالم، وتمكّنت بواسطة «علْميّتها» أنْ تفرض نفسها سواء على المسلمين أو على الهنود، حتى ولو كانت مفهومةً فهماً معاكَساً أو مُسْتَخْدَمَةَ لصالح رؤية محلّية.

إنّ الوضعية، بعرضها على هذا النّحو، قد تبدو تبسيطية للغاية. لقد كانت أوروبا أبعد من أنْ تُشَكِّلَ كتلةً متراصّةً: كانت بعض أجزائها لا تزال تحت الهيمنة العثمانية، كاليونان أو صربيا أو ألبانيا، التي لم تنفصل عن الإمبراطورية العثمانية إلاّ في 1910؛ وكان يوجد أعظم التّبايُن بين نَوَاة مُشكَّلَة من أنكلترّا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا، وبين سائر أوروبا، خصوصاً روسيا المتخلّفة جداً والمختلطة جداً. ومن جهة أخرى، فإنّ باقي العالم كان يبدو أدنى تجانساً، وكان موقف أوروبا وكذا ردود فعل الشّعوب الأخرى يمكن أنْ يكون مختلفاً جداً بحسب ما إذا كان الأمر يتعلّق بالعالم الإسلامي، أو إفريقيا السّوداء، أو الصّين، أو اليابان. غير أنّ واقعةً تظلّ غير قابلة للجدل: هذا التّفريع الثّنائي المتشكّل تقريباً على الفور بين نحن أوروبّي، مهما كان الخلط المُتَخَفّي تحت اسم أوروبا، وهُمْ غير أوروبي رغماً عن كلّ الاختلافات التي كانت تفصل البلدان والشّعوب التي كان يتمّ تجميعها تحت هذه التّسمية. فهذا التّفريع الثّنائي، سواء كان قائماً على أسباب واهية أو وجيهة، يعتمد على إنكار الموروثات غير الأوروبية وفي الوقت ذاته يدعم هذا التّفريع الثّنائي، وهذا الأخير يُوجَدُ مع الإنكار في الصّميم من استراتيجية الهيمنة الأوروبية. ومن الواضح أنّ مثل موقف أوروبا هذا لم يكن في حدٍّ ذاته لا ضرورياً ولا

37) من أجل تحليل مفصل للنظرة الى الإسلام كما كونتها أوروبا من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، أنظر مقالي : « L'islam comme objet d'histoire en occident du XVe à la première moitié du XXe siècle », Hespéris Tamuda, p. 71-81.

38) أنظر عن هذه النقطة مؤلف : Martin Bernal, **Black Athena**, Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique, trad. de l'américain par M. Menget et N. Genaille, PUF., Paris, 1996.

محتوماً. صحيحٌ أنّ تأكيد الذّات في معارضة للآخَر موقفٌ شائعٌ جداً في تاريخ الجماعات البشرية. لكنّه لم يكن أبداً قد بُولِغَ فيه إلى هذا المدى، ولم يُتَقَيَّدْ به بهذه المنهجية والصّرامة.

وطبعاً توضع أسئلة عديدة، تُغَذّي كلَّ الإيديولوجيا ما بعد الاستعمارية وتحاول تبرير العمل الأوروبي : لماذا لم يكن رَدُّ فعل الشّعوب غير الأوروبية أشدَّ قُوّة؟ أليس لهذه الشّعوب على الأقلّ قسطٌ من المسؤولية في المصير المُقَدَّر لها؟ أليست مسؤولة في المقام الأوّل عن «تخلُّفها» الرّاهن؟ يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بدءاً بسؤال آخر : أكانت طبقة الفلاّحين والبرولتاريا الأوروبية في القرن التّاسع عشر مسؤولتين عن مصيرهما؟ لأنّ ما حصل للشّعوب غير الأوروبية هو في نهاية الأمر نتيجة للثّورة الصّناعية على الصّعيد العالمي، تماماً كما كان تدمير طبقة الفلاّحين التّقليدية وظهور البروليتاريا نتيجة للثّورة الصّناعية في أوروبا القرن التّاسع عشر. ورغم أنّ هذه المقارنة ليست مغلوطة تماماً وتحتاج إلى تفصيلٍ أكثر، فإنّها مع ذلك لا تترجم بما فيه الكفاية عن تعقيد المشكلة المطروحة. إنّ المسألة في الواقع مرتبطةٌ بمعرفة لماذا حدثت الثّورة الصّناعية في أوروبا وليس في مكان آخر، ولماذا لم تحدث في آن واحد في عدّة مناطق من الأرض، ولماذا لم تعرف بعد، حدوثها في أوروبا، انتشاراً سريعاً في سائر العالم؟ إنّها أسئلة حاسمة في تاريخ العالم الحديث، ليس من اليسير الإجابة عنها. والملاحظات التّالية، المستمدّة جزئياً من هودسون (39)، تقوم على مقارنة بين المنطق الذي وَجَّهَ تكوين الحضارة الحديثة وانتشارها، والمنطق الذي كان يسود في الحضارات الزّراعية ما قبل الحديثة. فبينما كانت القاعدة العامّة في هذه الحضارات هي التّكافؤ، فإنّ أوروبا الحديثة قد تشيّدتْ أساساً على مبدأ اللاّتكافؤ. كانت الحضارات الزّراعية ما قبل الحديثة تتميّز بتطوّر تدريجي وبطيء، ضمن سياق كان يلزم فيه اعتبار الآخرين أساساً مُتَسَاوين، وحيث يمكن للتفوّق المكتسَب أنْ ينقلب بسهولة على أثر تحوُّل في الظّروف. وكلُّ تطوّر أساسي كان يُؤْخَذ به تدريجياً على مدى أربعة أو خمسة قرون. أمّا في الحضارة الصّناعية، فإنّ أوروبا قد أقامت، طوال فترة بَسْطِ هيمنتها، مبدأ إقْصَاء إنْ لم نقل تفرقةً؛ فالتقدّم الذي اكتسبتْه سريعاً، قد تضاعف بوتيرة مُتَسَارعة، أسْرَعَ بما لاَ يُقَاس من تلك التي كانت قد تعوّدت عليها المجتمعات ما قبل الحديثة، وذلك على نطاق واسع للغاية. ولاستدراك هذا التقدّم، لم تكن المحاكاة السّطحية كافية، بل كان من اللاّزم إجراء تحوّلات شاملة تمسّ كلَّ مظاهر المجتمع. وبسبب تفوّق أوروبا العسكري السّاحق والعلاقات الاقتصادية اللاّمتكافئة لصالح هذه الأخيرة، لم تعد للشّعوب الأخرى حريّة التصرّف في إنجاز تحوّلاتٍ بطريقة مستقلّة وبإيقاعٍ خاصّ. والأدهى من ذلك

---

39) هودسون، المرجع المذكور، خصوصا الفصلان الرابع والسابع.

أنّها كانت مُعَاقَةً هيكلياً، ولكن كذلك بطريقة مباشرة، عن إنجاز أيّ تغيير ذي دلالة، يمكن أنْ يقود صوب نقطة اللاّعودة (40).

ماذا حدث خلال قرنين من الهيمنة الأوروبية؟ يمكن الإجابة في اختصار شديد أنّ أوروبا قد امتلكت العالم. امتلكته مادّياً وثقافياً وأخلاقياً. فالوَسْمُ المادّي لأوروبا على مناطق واسعة من الأرض لا يتجلّى فحسب وبالضّرورة في حضور قوّات عسكرية، أو مستوطنين، أو رجال صناعة أو خبراء، أو بربط هذه المناطق بالشّبكات الغربية للتّجارة والاتّصال. إنّه يتجسّد في القانون، والقواعد العامّة المُسَيِّرَة للسياسة والاقتصاد، والأنماط الجديدة من العلاقات الاجتماعية والأشكال الجديدة من السّلوك الاجتماعي، والمعايير الثّقافية، وأنظمة تكوين الإنسان. والوَسْمُ الثّقافي والأخلاقي يُقْرَأُ في الاستحالة التي يجد فيها أيُّ بلد أو أيّ منطقة نفسه عاجزاً عن تحديد ذاته إيجابياً أو سلبياً - بافتراض القدرة على ذلك - دون إحالة على أوروبا. ويُقَاسُ بعجز الشّعوب غير الأوروبية عن التّفكير في العالم والتّفكير في نفسها خارج العِلْمِ الأوروبي. ولا شيء من هذا قد تغيَّر أو كان بإمكانه أنْ يتغيَّر بالاستقلال.

إنّ عبور كلّ هذه المجتمعات وكلّ هذه المناطق إلى الحداثة وإلى الحضارة الصّناعية، مهما كان هزيلاً ومحدوداً، قد جرى تحت رعاية أوروبا، أو على أيّ حال بدَفْعٍ منها واستجابةً لمصالحها الخاصّة. ومنطقياً صارت هذه المجتمعات وهذه المناطق، على نحوٍ مّا، تُشكِّل منذئذ جزءاً لا يتجزّأ من أوروبا، لأنّ هذه الأخيرة هي التي صاغتها. ومن جهة أخرى، فإنّ التّاريخ القريب لكلّ هذه المجتمعات قد انطبع بقوّة بالحضور الأوروبي ومستقبلها مرتبط بعلاقاتها مع أوروبا، إلى حدّ أنّه لا يمكن إنكار أنّها قد صارت، على نحو مّا، أوروبيةً. صارت أوروبيةً غيرَ محتفظة من هويّتها القديمة سوى بسراب استمرارية مُبَاشِرة وعفوية، جاهلةً مأساوياً بأنّ كلَّ علاقة تعيين هويّة للذّات، كما تُطْرَح اليوم، تتطلّبُ انْبِنَاءً وثقافةً (41). ومن ثَمَّ المفارقةُ التي تجعل العالمَ الذي نعيش فيه يتّخذ مظهراً بهذا القدْر من اللاّحقيقة: الإنكار المزدوج لأوروبية المجتمعات غير الأوروبية ولا أوروبية أوروبا.

وقبل أنْ نحاول تفسيراً، لننظر من جديد إلى هذه المفارقة في صورة أخرى، صورة التّعارض، المُحَافَظُ عليها اصطناعياً، بين الثّقافة الأوروبية، أو الغربية، أو الحديثة، والكيانات الثّقافية غير الأوروبية : التّقليدية، أو الإفريقية، أو الإسلامية، أو الآسيوية أو غيرها. وبالتّفكير

---

40) يمكن إيضاح هذا بأمثلة تركيا وإيران ومصر والمغرب العربي.

41) هذا لا يعني طبعا إنكار كل خصوصية، لكن اليوم أكثر من الأمس، تتبني الخصوصية وتتهدم، وليست معطاة مقدما ولا تقبل التغير، وإنما يتم الظفر بها والدفاع عنها في سياق علاقات عالمية. أنظر فيما سبق أنفا «بديهيات» الهوية كما تتجلى عند دريدا في L'autre cap.

في حالة الإسلام، الذي اتّخذناه مثالاً متميّزاً، فإنّ أوّل شيء نستطيع ملاحظته هو الخلط العظيم حول اسم الإسلام ذاته. فالإسلام يبدو تكثيفاً لجميع تناقضات علاقة أوروبا بالآخَر، وفي الآن ذاته، نموذجاً لعلاقات النّزاعات المستعصية وغير القابلة للحلّ، بين الآخَر وأوروبا. إنّ الإسلام يشتغل كنوعٍ من بيئة لثقافة الغيرية واللاّأوروبية.

يمكن تمييز أربع طرائق في النّظر إلى الإسلام : أوّلاً، الإسلام مجتمعاً وحضارة، كما اشتغل منذ تأسيسه نظاماً حضارياً حتّى حوالي سنة 1800، تاريخ عبوره إلى العصر الحديث. هذا الإسلام «ما قبل الحديث» قد ولّى مثلما ولّتْ المسيحية القروسطية الغربية، أو الحضارات الأخرى الزّراعية ما قبل الحديثة. والإسلام الذي جاء بعد 1800 هو الإسلام «الحديث» باعتباره أيضاً مجتمعاً وحضارةً. ومعلومٌ مقدار الإشكالية في تعيين هويّته. وإلى جانب هذين الإسلامَيْن اللذين يشيران إلى حقبتين تاريخيتين مُحَدَّدتين، يوجد إسلامان آخران يشتغلان بالأحرى إطارات أو مصفوفات لتشييدات إيديولوجية: الإسلام «الغربي» الذي صنعته أوروبا لاستعمالها السّياسي والثّقافي منذ القرن الخامس عشر تقريباً، مع كلّ التّنويعات التي عرفها عَبْرَ الزّمن؛ و«الإسلام الجديد» بتنويعاته المختلفة، الذي صنعه المسلمون الحديثون أنفسهم لاستعمالهم الخاصّ. جميع أنماط الإسلام هذه تتمازج بطريقة مُعَقَّدة، مبهمة، ويختلط أحدها بالآخر، جاعلةً من الإسلام هذا الماء العكر المُسَاعد على ظهور الأشكال الأشدّ همجيّة، وفي الآن ذاته، ممتنعاً على أيّ فكرٍ وَاعٍ وعن أيّ إبداع. إنّه هذا المُركّب غير المعقول حيث يختلط الماضي والحاضر والمستقبل، الواقعي والخيالي، التّغييب والتّبجّح الفارغ، التّحقير وتمجيد الذّات، الذّات والآخر؛ هذا هو الإسلام الذي يُكَوِّن زُبْدة هذا التّفريع الثُّنائي أوروبا/غير أوروبا، والذي بواسطته تتمّ معارضة أوروباو الثّقافة الأوروبية.

إنّ تحليلاً مُعَمَّقاً لصُوَر الإسلام الأربع هذه وللعلاقات المتعدّدة الأشكال القائمة فيما بينها سيكون مفيداً للغاية، مثلاً لفهم الأشكال الجديدة للعلاقات التي تباشر أوروبا إقامتها مع ما تريد الاستمرار في اعتباره العالم غير الأوروبي. لكنّني سأقتصر هنا على نقطتين تبدوان لي أساسيتين :

1. الطّابع الخيالي لهذا الإسلام؛

2. الوظيفة الأساسية لتَعَذُّرِ حَلّ التّفريع الثُّنائي أوروبا/غير أوروبا المقصودِ البرهنة عليه.

1. إنّ أحد التّمييزات الأساسية التي تعلّم العقل الحديث تشغيلها، هو التّمييز بين الحاضر والماضي. فالقطيعة فاصلةٌ بينهما، لا رجعة فيها. الماضي مات، وهذا الشّرط وحده هو الذي يجعل من دراسته شيئاً ممكناً، أي خاضعاً لعمليات عديدة من التّقطيع، والفَكّ، والانشطار إلى ما لا نهاية، والتّمايُز إلى حقول متعدّدة ومتنوّعة، لِتُعَادَ بعد ذلك صياغته، لا

باعتباره كُلاً- فقد تمّ التّخلّي عن هذا منذ زمن طويل-، بل باعتباره عدداً لا يُحْصَى من الوحدات المنفصلة، والمجالات، والمجموعات، والمجموعات الفرعية، هي نفسها في حال إعادة نظر وإعادة هيكلة دائمتين. وبالنّسبة للفكر الحديث، فالماضي شيء ليس موجوداً في ذاته بل نحن نصوغه في الحاضر، ونعمل على حَلّه فوراً بعد صياغته. وبهذا المعنى، فهو أوسع حقلٍ ممنوحٍ لخيالنا، وإبداعنا، وحرّيتنا. وسيبدو لنا غايةً في العبث أنْ نزعم استعادة الماضي في صورته النّهائية، صورة تكون الأصْدَقَ والأكثر موضوعية، وأعبث من ذلك أنْ نريد إعادة إحياء معايير ذلك الماضي وقِيَمَه، ومؤسّساته، وتنظيمه الاجتماعي، في نقاوتها. سيبدو لنا كذلك من العبث أن نزعم الحفاظ معه على استمرارية مباشرة، عفوية، دون أيّة صياغة ودون أيّ توسيط عقلي. ومع ذلك، فهذا ما يُعْتَقَدُ أنّ الإسلام والمسلمين الحديثين قادرون عليه؛ وذلك هو ما كانوا هم أنفسهم يعتقدون لزمنٍ طويل أنّهم قادرون عليه، بعد دخولهم الاضطراري إلى الحداثة؛ هذا الاعتقاد هو الذي لم يعرفوا كيف يضعونه موضع المُسَاءلة، وتَفَنَّنَتْ أوروبا مُعَيَّنة في تقويته لديهم. يعتقد المسلمون، وتجعلهم كتبهم في التّاريخ، وكتبهم المدرسية، وأدبهم، ووسائط اتّصالهم، والخطب السّياسية لزعمائهم، يعتقدون كلَّ يوم أنْ لا شيء يفصلهم عن أزمان هارون الرّشيد أو محمّد؛ وأنّ حاضرهم يُشَكِّل كتلةً واحدة مُتَراصّة مع ماضيهم. والتّاريخ، والأدب، ووسائط الاتّصال، والخطابات السّياسية الأوروبية تساهم غالباً في صُنْعِ صورةٍ مماثلة، ولو بتصوير المسلمين بوصفهم آخَرين، ينتسبون إلى حضارة أخرى وعالم آخَر.

هذا الاعتقاد هو الذي يُفَسِّرُ البكائيات التي لا تنتهي لبعض المثقفين العرب حول «حداثة عربية» مفقودة، ودَفَعَ آخرين إلى البحث عن «عقل عربي» شرطاً مسبقاً لبناء طريق أصيل لبلوغ الحداثة. وفي الوقت نفسه، وفي مقابل ما لا يُحْصَى من الأعمال العلمية الغربية-الأوروبية والأمريكية واليابانية- عن ماضي الإسلام، لا يوجد سوى عدد ضئيل من الدّراسات العلمية الجادّة عن الموضوع نفسه أنجزها المسلمون في البلدان الإسلامية. هل في العالم الحديث مكانٌ لطريقتين في الارتباط بالماضي؟ هل توجد إمكانيّةٌ لحضارة ما قبل حديثة، ولو كانت الإسلام، لأنْ تظلَّ على قيد الحياة في العالم الحديث بشكلٍ حَيٍّ - بمعاييرها الأخلاقية والإستطيقية الخاصّة، وعلمها الخاصّ، وتكنولوجيتها الخاصّة، وتنظيمها الاجتماعي والسّياسي -؟ وإلاّ فماذا يقصد بعض «الغربيين» (الكثيرين جدّاً) حين يعلنون مع بعض «المسلمين»(بنفس الكثرة) أنّ للمسلمين الحديثين حضارتهم الخاصّة، المختلفة عن الحضارة الأوروبية الحديثة؟

إنّ ذهناً غير مُتَحَيِّزٍ ينظر عن كثب هذه الحضارة المزعومة، وتكون لديه شجاعة أنْ يرى ويقول ماذا رأى، سيستشعر حيرةً عظيمة أمام المشهد الذي سيتجلّى لعينيه: أعظم الجهل

مقروناً بأعظم فوضى، عجز الفكر مقروناً بالسّلطة العمياء، قمع حريّة الفكر والوعي، تعقيم العقول، كَبْحُ كلّ مبادرة وكلّ انفتاح حقيقيين، وكلّ هذا باسم أمانة مزعومة للماضي ولحضارة مُتَكَلِّسة، يجهل عنها أنصارها في الحقيقة كلّ شيء. إنّ السّياسة الكُلّيانية التي وصفها فاليري في نصّ يدعو فيه إلى المقاومة الأوروبية ضد النّازية (42)، ليست شيئاً بالمقارنة مع الواقع الذي يعيشه أغلب المسلمين اليوم. كان فاليري يفضح في سياسة الدّولة الألمانية [النّازية] قمعَ الفكر وتبخيس قِيَم البحث الخالص، سياسةً تشجّع «الذين يعبدون الصّنم على حساب المبدعين المستثمرين للثّروة الفكرية»، وتفرض على الفنون والعلوم غايات نفعية تستهدفها السّلطة. إنّ الكُلّيانية التي تعيث فساداً في كثير من البلدان الإسلامية هي من نمط جديد : إنّها لا تُثَبِّطُ وتُبَخِّسُ فحسب كلّ أشكال الفكر، إذا ما استخدمنا عبارة فاليري، بل إنّها بالأساس تتغيّا نَفْيَ الوجود ذاته للفكر، مُخْتَزِلَةً إيّاه إلى كلمات فارغة، وعبارات موروثة عن ماضٍ بائد قد فقدت كلّ معنىً بالنّسبة لنا اليوم، أو تخلط العقل بخطاب الخُبراء، أو بالعبارات الجاهزة للتّكنولوجيا، أو بوصفات وتوصيات الهيئات المالية العالمية. وهي على الخصوص تغتال اللّغة. فإذا كان التّفكير لا يوجد دائماً إلاّ بواسطة لغة، وإذا كانت الكينونة لا تتجلّى إلاّ بتسمية من اللّغة، أو في علاقة يمكن للكينونة فيها تسميةُ اللّغة، فيمكن القولُ إنّ كثيراً من المسلمين يجدون أنفسهم اليوم مُحَرَّماً عليهم التّفكير، ومُحَرَّماً عليهم الأمل في أنْ يجدوا أنفسهم يوماً في موقع يمكن للغتهم فيه أنْ تكون في إصغاء للكينونة (43). إنّ لغةً تجهل تسعة وتسعين بالمائة من نصوصها، وفقدت القدرة على أنْ تقرأ ذاتها في الاختلاف في الذّات ومع الذّات، وأنْ تَعِيَ آفاقاً جديدة، وأنْ تتمرَّنَ على الإنصات لما لا يُحْصَى من الأصوات، والنّبرات والدّلالات التي تجهلها، لغةٌ لم تعرف أو لم تستطع الانفتاح على الثّقافة الهائلة العلمية والأدبية الحديثة التي تراكمت بوتيرة متسارعة خلال الأربعة أو الخمسة قرون الأخيرة؛ لغةٌ مُخْتَزَلَةٌ إلى مستوى الصّحافة، والخطاب السّياسي، وأدب لا ينفكُّ عن مُعَاناة أوجاع الولادة منذ ما يقرب من قرنين؛ ليست هذه اللّغة - ومن اليسير الاتّفاق على هذا - هي الأداة الأصلح للتّفكير. والواقع إنّها لغةٌ يمكن القول عنها إنّها يقيناً مَيِّتَة بالنّسبة للفكر.

ما هو إذن هذا الإسلام الذي يزعمون أنْ يواجهوا به الثّقافة الأوروبية إلاّ أنْ يكون مهزلةً كُلّيانية، وآلة جهنّمية، أقلُّ مزاياها أنّها تجعل من نفسها معبودةً ومُفَدَّاةً بالرُّوح من أولئك أنفسهم الذين يكون هدفها تحويلهم إلى جُثَث أحياء!

42) Paul Valéry, « Economie de guerre de l'esprit », *in* œuvres, Gallimard, pléiade, II, p. 1016-1018.
43) Derrida, **De l'esprit, Heidegger et la question**, éd. Galilé, 1987, p. 110.

2. لكن الأدهى هو أنّ بنية هذا الإسلام، والمنطق العميق الذي يُحَرِّكه، والذي هو أشبه بنوعٍ من الحركة الدّائمة لجهاز السّاعة، تجعله يسير دون أنْ يسير، ويحيا دون أنْ يحيا، ويموت دون أنْ يموت، مثل تلك الكائنات المنذورة للجحيم، التي ابتدعها مُتَخَيَّل العصر الوسيط. وفي صميم هذا المنطق يكمن تَعَذُّرُ حَلِّ تعارض إسلام/أوروبا، القائم مبدءاً لا يمكن أنْ تتخطّاه لا أوروبا ولا الإسلام.

هل كان بإمكان الإسلام أنْ يتبنّى نمط الحضارة الصّناعية منذ أو بعد قليل من ظهورها ؟ هل كان بإمكانه الإبقاء على علاقات المساواة والمعاملة بالمثل مع أوروبا التي كانت تسود علاقاته بها على الأقلّ حتّى القرن الثّامن عشر؟ لا بدّ هنا من التّذكير بالسّمات الثّلاث الأساسية للحداثة السّالفة الذّكر : أولاها أنّ المسألة تتعلّق بحدث عالميّ، يَمَسُّ الإنسانية بوصفها كُلاًّ؛ إنّه حدثٌ مُمَاثِلٌ، لكن باتّساع أعظم، لظهور الحضارة الزّراعية الممتلكة للكتابة في سُومر، وانتشارها المتدرّج. والسّمة الثّانية هي أنّ كلّ مجتمعات النّصف الشّرقي من الكرة الأرضية، وبمقدار أقلّ، مجتمعات الهنود الأمريكيين، قد أسهمت إسهامات متفاوتة الحجم في هذا الحدث، ولولاها لكان مستحيلاً، بل ممتنعاً على التّصوّر. والسّمة الثّالثة أخيراً، هي أنّ هذا الحدث الذي انبثق في أوروبا بعد تراكمٍ على مَدَى قرون– وكان من الممكن تماماً انبثاقه في منطقة أخرى من الحضارة الزّراعية–، سرعان ما اتّخذ سرعةً أعلى عشرات المرّات من تلك التي كانت مألوفةً في المجتمعات الأخرى. وينتج عن هذا نتيجتان : كانت وتيرة التّحوّلات من السّرعة بحيث أنّ المجتمعات غير الأوروبية لم تكن قادرة على تَمَثُّلِها، وتكييفها مع حاجاتها الذّاتية وتسخيرها بحيث يمكنها أنْ تنجز هي نفسها، عند الاقتضاء، تحوّلات أخرى بطريقة مستقلّة، كما كان يحدث ذلك في الماضي على مدى أربعة أو خمسة قرون؛ بل أكثر من ذلك : إنّ تلك المجتمعات، في أحسن الأحوال، لم تكن قادرةً إلاّ على محاكاة تلك التّطوّرات مُحَاوِلَةً بذلك تقليص الهوّة المُتّسعة على الزّمن بينها وبين أوروبا. وفضلاً عن ذلك، فإنّ السّرعة البالغة وأهمّية التّفوّق الذي اكتسبته أوروبا قد منحاها وسائل لبسط هيمنة شاملة وحاسمة على سائر العالم. وهكذا تجد المجتمعات غير الأوروبية نفسها في وضع لا مخرج منه؛ من جهة، شِبْهُ استحالة شَقِّ طريقها الخاصّ نحو الحضارة الصّناعية الجديدة؛ ومن جهة أخرى هيمنة أوروبية لا يمكن تفاديها. ما العمل إذن؟ الجواب كان بسيطاً، كما برهن التّاريخ على ذلك: الاعتراف بالواقع. الجواب بسيط لكنّه يكاد يكون مستحيلاً. كان يستلزم، نظرياً، القدرة على إدراك مبدأ الحضارة الجديدة وتحديد ما الذي يُشَكِّل، في الحضارة ما قبل الحديثة، عائقاً أمام تبنّي هذا المبدأ؛ وعملياً القبول، بوصفه العلاج الوحيد، بالتّضحية بجانب من الذّات لا يزال حيّاً، وقد يكون الجانب الأشدّ حيوية، والتّسليمَ بعذاب وهو ان الحَطِّ من الذّات أمام تفوّق الآخَر. إنّ اليابان، بعد أكثر من قرنين من الانغلاق (من 1639 حتّى 1853، طوال

مـجـمـوع عهـد إيدُو تـقريبـاً)، قـد تمكّن من تـقوية مـؤسّـسـاته ويقظتـه الفكـرية، لكن على الخصوص، ظهـور طبقة من التّجـار قوية وغنيّة داخل حواضره العـديدة والآهلة، وبذلك كان اليابان هو المجتـمع ما قبل الحديث الوحـيد الذي اتّخذ مثل هذا الموقف. وغـداة الانفتاح الذي فرضه عليه أسطول أمريكي يقوده قائد العمارة البحرية بيري باسم رئيس الولايات المتّحدة، قد عرف فوراً كيف يستجيب، بأنْ جعل نفـسه التلميذَ المتواضعَ لأوروبا. إنّ الإسلام كان يشكو من عائقين: من جـهة، ذكرى الهيمنة التي كان يبـسطها هو نفسه مـنذ زمن قليل والتي كان يبدو أنّها لا محالة ستُقَدِّر له توسّعاً عالمياً؛ ومن جهة أخـرى، المواجهة مع أوروبا التي بدوامها عدّة قرون قـد جعلت منه عَدُوَّها الأوّل، وفي الوقت نفـسه الأكثر أُلْفَـةً ومعرفةً لديهـا. كانت أوروبا قد تكوّنت ضدَّ الإسلام، وهذا الوضع، فيما وراء كلِّ أشكال التّخفيف أو الإنكار التي اكتسـاها، لا يمكن تناسيـه من هذا الجـانب أو ذاك. وحتّى لو أراد الإسـلام ذلك، وبذل كلَّ جهوده الواعـية، فإنّه لم يكن بمستـطاعه أنْ يحقّق، على غرار اليـابان، قفزةً سريعة وقـويّة تتيح له، على الأقلِّ في مناطقه الأكثر دينامية، مثل مـصر وتركيا، أنْ يندرج في السّياق الذي دَشّنته أوروبا. ذلك أنّ أوروبا قد نشـأت وتكوّنت بالأساس على نَفْيِ الآخَر، وكان الإسـلام بالنّسبة لها هو الآخَر بامتياز، باعتبار أنّه كان يشكّل عدوَّها الأكثر مُبَاشَرة والأشدّ خطورة.

إنّ نفي الآخَـر، والإسلامَ عـلى الخصـوص، المُشكِّل لكينونة أوروبا، قـد أنتج رَدَّ فـعلٍ مُنَاظِر عـميق لدى الآخَـر، لم يصنـع الزّمن، والدُّونيـة التي تزداد دائمـاً وضـوحـاً، والشُّـروخ الدّاخليّة، والتّشظّي المُتَدَرِّج للبنيات الاجتماعية العتيقة، وذُبُول المعايير القديمة والقِيَم الأخلاقية والجمـالية وحتّى الدِّينيـة، سوى مضاعـفة امتداده. إنّ تَـعَذُّرَ حَلِّ التّعارض أوروبا/الإسـلام قد صار هيكلياً يتـعذّر تجاوزه. ورغم جميع التّـحوُّلات التي لحقت بالمسلمين بدَفْعٍ مباشـر أو غير مباشـر من أوروبا، ورغم قطيعتهم الشّـاملة مع الماضي، التي لا يمكن أنْ يَحْجُبَـها طلاءُ إسلامٍ مصنوعٍ حديثاً، ورغم العلامات الظّاهرة للانطبـاع بالطّابع الأوروبي في كلِّ المجالات، بما في ذلك اللّغـة والتّصوّرات التـي يتصوَّرون بهـا أنفسـهم، ورغـم علاقـات التّبـعية المطلـقة لأوروبا والغرب، فإنّـهم يُصِرُّون على عَدَمِ رؤية أوروبيتـهم. و عَمَى بصيرتهم يُبْـقيهم في عالم خـيالي حيث هم لا مـسلمون ولا أوروبيون، لا سلفـيون ولا حديثـون، عالمٌ من اللاّحـيـاة واللاّموت اختارته أوروبا لهم.

ومن جهتها، فإنّ أوروبا - كي تمنح قوّةً ومشـروعية أكبر لهذا الإنكار- تنفي بشراسة إسلاميتهـا. إنّها تنفي مسـؤوليتهـا في خَلْقِ الإسلام الحديث، وتنفي الشّـطْرَ من ذاتها المُكَوِّن لنسيج هذا الإسـلام ذاته، والدّمَ والرّوحَ اللّذين يُبْقيـان عليه بين اللاحياة واللامـوت. إنّها تنفي الواقـعـة الصُّلبـة وغـير الـقابلة لـلجدل الـقائلـة بإنّه إذا كـان لايزال ممكناً الحـديث عن الماضي الإسـلامي، وإذا كان لا يزال ممكناً دراسـتـه بوصفـه مـيراثاً للحـضارة الإنـسانيـة، فليس ذلك

بفضل خزائن المخطوطات الحاملة في البلدان الإسلامية، والمنظور إليها كذخائر مقدّسة أكثر من كونها مادّةً للبحث، وليس بفضل الأبحاث الضّئيلة التي أنجزها المسلمون منذ قرنين، ولا بفضل حفنة من الباحثين المسلمين الشّباب المُهَمَّشين، وإنّما بفضل أبحاث الأوروبيين الأكثر عدداً بما لا يُقاس، وبفضل مكتباتهم ومتاحفهم وأرشيفاتهم. إنّ كلَّ إسلامية أوروبا هذه، كلَّ لاأوروبية أوروبا هذه، يتمّ نفيها أو تغييبها لتقوية علاقة التّعارض أوروبا/غير أوروبا والإبقاء عليها في تعذُّر حَلِّها.

IV

وهكذا، فإنّ أوروبا الواحدة والمتعدِّدة، المحدودة واللاّمحدودة، التي يتحدّث عنها باليبار، تكشف عن نفسها: إنّها تجحد تعدُّديتهاو تجحد الأشْطَار من ذاتها التي أنشأتها و كوَّنتها بنفسها، ونَمَتْ على مَرْأى منها رغم أنّ ذلك كان خارج حدودها، حدود لم تتلقَّ أبداً رسماً واضحاً ونهائياً، حدود لا تكتسب مشروعيتها، إن كانت تستطيع ذلك، إلاّ بمواضعات جغرافية عرجاء، أو أحابيل ومصالح تاريخٍ هو في حاصل القول قريبُ العهد، قائمٌ أساساً على نفي الآخر؛ وتنفي أوروبا تنوّعها الدّاخلي، المتشكِّل من إسهامات الحضارات الأخرى التي تَمَثَّلَتْها وصارت منذئذ جزءاً لا يتجزّأ من لحمها ودمها، والمتشكّل من «الرّأسمال الثّقافي» العريض، إذا ما استعرنا عبارة فاليري، الذي اجتذبته من العالم كلِّه إلى متاحفها، ومكتباتها، ومعاهدها، وجامعاتها، وكذا جميع الأشكال الأخرى للثّروة المُنْتَزَعَة من سائر العالم على مدى أكثر من قرنين.

إنّ النِّقاش الفلسفي حول أوروبا في هذه السّنوات الأخيرة قد كان بالأساس أوروبياً-أوروبياً. والتدخّل في هذا النّقاش حين لا تكون مدعوّاً إليه قد يبدو ليس فحسب شيئاً سَمجاً، ومُخَالفاً للّياقة، وربّما عدوانياً وعدائياً، بل أيضاً علامةً على تحقير للذّات حَنَقاً وربّما حقداً على الآخَر وعلى الذّات، ورغبةً مُبْهَمَةً ومُخْتَلَّةً في التّدمير والنّفي اللاّمنضبط. لكن إذا كان الآخَر ليس سوى جزء من الذّات، ليس سوى الذّات وهي تُنكرُ ذاتها، وتحيا في إنكار لجزء لا يتجزّأ من ذاتها، فإنّ استدعاء الذّات للنّقاش حول الذّات، ومع الذّات، هو شرطُ العودة لكلِّ اكتمال ممكن(ولو إشكالياً، ولو متناقضاً)، أو لانفصال جذريّ مُعتَرَف به. وفي هذه الحال، فإنّ عنف الاقتحام هو عنف ضروريّ وحيوي يَرُدُّ على عنف الإقصاء. إذا كُنّا اليوم لا ننتظر شيئاً من الآلهة أو من أيِّ إله، وإذا لم يكن لنا أيُّ ملجإ خارج هذه الأرض لتتكفَّل بذاتنا في الاتّحاد أو الانفصال، وإذا لم يَعُدْ لدينا أيُّ وهم، وأيّ حَظٍّ لنؤسِّس في مكان آخر، عِرْقاً آخر، وسُلالَةً أخرى، فماذا بإمكاننا أنْ نصنع، لمّا نكون منفصلين عن أنفسنا،

سوى أنْ نحاول العودة إلى وفي ذاتنا، مهما يكن العنف والإذلال، ومهما يكن الثّمن، لأنّه لا ثمن آخر، ولا اختيار آخر؟ أليست الفلسفة اليوم أرضيةً ممتازة من أجل حوارٍ لعالمنا مع ذاته، في اللّغة وتناول اللّغة، وفي تعميق الدّلالات، وفي وَعْيِهَا واستيعابها، وفي انبجاس أرضنا القفراء بينابيع أخرى وموارد أخرى؟

لقد أزاح جاك دريدا من تحليله الوِجْهَةَ الأخرى. لاريب أنّ لذلك أسباباً لديه، ليس عليَّ أنْ أحاول تخمينها. أعتقد، من جهتي، أنّ أوروبا آخذةٌ في قَصْدِ وِجْهَةٍ أخرى. وجهة أخرى هي في طور التّكوين منذ زمن بعيد، وأنّه هنا يكمن التّهديد، والمجازفة القاتلة ربّما التي تترصّد بشريتنا العتيقة. هذه الوِجْهة الأخرى هي وِجْهَة الانزياح. وحين أتحدّث عن أوروبا، فإنّني أشير بذلك إلى أوروبا في قارة أوروبا وإلى جميع الأوروبات خارج أوروبا والتي ليست سوى استنساخٍ لها: الولايات المتّحدة وكندا وأستراليا، وأخرى أيضاً موجودة أو ستوجد. إنّ أوروبا آخذة في الانزياح، والابتعاد، والمسافة. وهي تُضَاعف الفاصل بينها وبين المجتمعات غير الأوروبية-الأوروبية، وتُوَسِّع وتُعَمِّق الخندقَ وتخلق شروطَ انزياحٍ يَتَعَذَّرُ اختزاله. وهي بهذا تجازف بالانزياح إلى الأبد عن إمكانية علاقة مساواة ومعاملةٍ بالمِثْل مع تلك المجتمعات : إنّها تنفصم وتنفصل عن مخلوقاتها، وتعتقد أنّها ترفع المسؤولية عن نفسها بإبعاد تلك المجتمعات وتنحيتها، ورفضها وطردها، ونبذها وإقصائها. وإضافة إلى إغلاق الحدود، توجد أسوأ أشكال الإبعاد : ذلك الذي يدفع المجتمعات غير الأوروبية-الأوروبية نحو التّراجع والانغلاق في نسبوية ثقافية دون محتوى، في اللّحظة التي تشتدّ فيها لدى تلك المجتمعات الفوضى الثّقافية ويتعمّق كلَّ يوم أكثر التّأخُّرُ التّقني-العلمي.

V

إنّ الكَوْني الإنساني قد أمضى زمناً طويلاً كي يتشكّل. ويمكن تَصَوُّرُ أنّه في البداية قد اتّصف بهذه الجملة البسيطة: الكوني هو أنا-" أنا " بمعنى فَرَادة فَرْدٍ أو فرادة جماعة. والآخر آخَر لأنّني أنفي فيه الكَوْني والعكس بالعكس. الكَوْني هو ما يجعل منّي أنا إنساناً، يجعل منّي أنا الإنسان. وبنَفْيِ الكوني عن الآخر، فإنّني أنفي فيه الإنسان، والعكس بالعكس. والآخَرُ هو عدوّي اللّدود ليس فحسب لأنّه يُهَدِّدُ حياتي، وممتلكاتي، وأرضي، وإنّما خصوصاً لأنّه يُهَدِّدُ صفةَ الإنسان فيَّ، ويهدّد إنسانيتي بما هي كذلك. فالحرب ليست مجرّد حربٍ اقتصادية أو مادّية، بل هي أساساً حربٌ أنطولوجية.

وتكون الدّيانة التّوحيدية قد جاءتْ لتصحيح، وتخفيف، وربّما وَضْع حَدٍّ لكلّ هذه الجدلية البدائية. إلهٌ فَرْدٌ، إله واحد ووحيد لجميع البشر– لقد كان هذا أحد الأجوبة الأكثر انْبناءً وديمومة على مفارقة الكوني.

إنّ الدّيانة التّوحيدية تتضمَّن في العمق ذوبان الحدود العرْقية، وتحديد الفرد باعتباره حاملاً للكوني. فكلُّ فرد إنسانيّ، باحتوائه على سِمَة الخَلْق الإلهي، يكون قد صنعه الكَوْني ذاته. والبشر هم بمثابة أشعَّة تفيض عن بؤرة وحيدة، بؤرة هي في الآن ذاته جوّانية وبرّانية. وحتّى تتمكّن هذه البؤرة من الاشتغال، ينبغي استدامةُ الإيمان بالكوني في الذّات وخارج الذّات. ينبغي التّذكير والذّاكرة، تذكيرٌ يُؤَجِّجُ الذّاكرة، ويُبْقيها حيّة. تلك ستكون مهمّة الأنبياء، وإله يتجسّد بشراً، ومهمّة الشّريعة. وبهذه الطّريقة، فإنّ كلَّ فرد سيتذكّر أنّه ليس سوى وِعَاء للكَوْني، وأنّ الكوني ليس ملْكيته الخاصّة، وهو موجود أيضاً في الآخر، وموجود في كلِّ إنسان. وهذا وَعْدٌ بأنّ الحرب الأنطولوجية لن تقع.

لكن مع ظهور أوروبا الحديثة، دَخَلَ الكوني التّوحيدي في طَوْر طويل من الأزمة : لقد انفتحت مفارقة الكوني من جديد، وربّما لن تتمكّن أبداً من الانغلاق. إنّ هُوبْز قد دشّن، بمعنىً مّا، موتَ الله: ذلك أنّه بالتّمييز الذي أقامه بين الأنطولوجي والسّياسي، قد أسَّسَ كَوْنياً دنيوياً يتصوَّره سلطةً سياسيةً ضامنةً لممارسة حقوق متساوية ضمن السّلام الاجتماعي. وسيجعل روسّو من هذا الكوني، باعتباره قوّةً أو سلطةً خارجيةً، كونياً يستطيع الفرد استبطانه بفضل ضميره الخلقي، وبفضل «غريزة» إلهية كامنة فيه بالطّبيعة.

وتصوُّر هوبز وروسّو هذا عن الكوني هو الذي كان له الرُّجحان في أوروبا الحديثة. إنّه كَوْنيٌّ سياسي أساساً، سيكون موقعه هو الأمّة–الدّولة، وبصيغة أكثر غموضاً، أوروبا أو الغرب، في تعارضٍ مع شعوب وأُمَم العالم الأخرى. هذا التصوُّر قد ترك دون حَلٍّ مشكلةً أساسية: مشكلة العلاقات بين السّيادات القومية، وبين خصوصيات مُتَصَوَّرة حتماً بوصفها مُطْلَقيات. فإذا كان ما تتأسّس عليه سيادتي هو الكوني في مطلقيته، فكيف يمكنني القبول بأنْ يواجهني مَوْقعُ سيادة أخرى بمثْلِ مطلقيتي؟ لا جوابَ نظريٌّ مُقْنِع عن هذا السّؤال (إنّ تكوين القانون الدّولي، الذي عرف تَقَلُّبات عديدة، لم يعد قادراً في النّهاية على حَجْب طابعه الصُّوري المَحْض على عديد من المستويات). ويبدو أنّ هناك عودةً من جديد إلى وضعية كانت سائدةً قبل ظهور التّوحيد، وهي وضعية يجب أنْ تؤدِّيَ حتماً إلى حروب أنْطولوجية جديدة. غير أنّ ذلك السّؤال قد تلقّى جواباً ، لنَقُلْ : جواباً عملياً، من خلال التّطوّر العالمي الرّأسمالي والحضارة الصّناعية. هذا الجواب هو أساساً لاجواب، يطرح مناقضات الخاصّ والكوني باعتبارها أساساً بدون حَلٍّ، لكنّه في الآن ذاته يريد لنفسه أنْ يكون جواباً، وأنْ

يتشكّل باستمرار بوصفه جواباً، في متتالية لا نهاية لها من أشكال الإثبات والنّفي المتداخلة، وفي قهقهة عظيمة قاسية وساخرة، كأنّ مناقضات الكوني يمكنها من جديد أنْ تجد حلاً.

يمكن مع ذلك الكَشْفُ، فيما وراء كلّ هذه الجدليات الدّقيقة والتّشْييدات العَالِمَة جداً، عن قاعدة ثابتة، تطرح التّأسيس الذّاتي المطلق لأوروبا والتّعارض المُتَعَذّر اختزاله بين «نحن» أوروبي و«هم» غير أوروبي. وعلى هذه القاعدة كانت قد اشتغلتْ في صمت- لكنّه صمت يزيد من فعاليتها- جدليةُ الكَوْني والخاصّ التي تُفْسدُ الكونيَّ في العمق، وتَتَآكُله، وتُفْنيه وتُفَتِّته. وهكذا، فإنّ الكوني الأوروبي- المعروض بوصفه مُطْلقاً يفرض نفسه على جميع أنواع الخاصّ، والمعروض بوصفه الكَوْني الوحيد الممكن- يتزاح في الآن ذاته وينفصل، ويبتعد، وينعزل داخل خصوصية مطلقة. والاستدلال الفكري الخفيُّ هنا هو الآتي : أنتم مِثْلِي لأنّ الكوني هو أنا، لكنكم لستم أنا، وأنا كونيٌّ محظورٌ عليكم إلى الأبد. وأنتم دون شكّ تعلمون هذا، لأنّني، باعتباري كونياً، مُرْتَسِمٌ فيكم بالضّرورة. فيجب إذن أنْ تَنْفُوا أنفسكم في نفسكم عن نفسكم، عن الكوني الموجود فيكم ، لأنّكم لن تتمكّنوا أنْ تكونوه أبداً

استطعنا أنْ نرى هذا المنطق الجهنّمي مُشْتَغلاً في مبدإ تعذُّر حلِّ التّعارض النّموذجيّ أوروبا/الإسلام. ولا فائدة لأنْ نشرح طويلاً لماذا توجَد هنا عودةٌ، بشكلٍ مُقَنّعٍ ومُتَحَذْلق، إلى ما أسميته حرباً أنْطولوجية. هذه الحرب قد خاضتها فعلياً ولا تزال تخوضها أوروبا: إنّها لا تَتَغَيّا دائماً وبالتّحديد موتَ الآخَر، أوْ على أيّ حال ليس الموت كما كان معهوداً في الماضي، وإنّما هو موتٌ في الحياة وحياة في الموت، لامَوْتٌ هو لاحياة، ولاحياة هي لاموت.

و بالنّظر إلى هذا التصوّر الأوروبي الحديث عن الكَوْني الذي احتلَّ موقعاً مهيمناً، فقد وُجدَتْ أصوات عديدة مُخَالفة، من بينها صوت نيتشه الذي يبدو أنّه الأقوى والأكثر دلالة. وضع نيتشه مشروعاً للخروج من الكوني التّوحيدي لم يكُفّ، وربّما كموجة تَنْدَاح عن مصدرٍ لانهائي البُعْد، لن يكُفّ أبداً عن البُزُوغ، والمجيء، والاندفاعَ نحو مستقبلنا. إنّ الإنسان الأعلى، وهو شَرْخٌ خالصٌ في التّاريخ، يجب أنْ يقطع الصِّلة بالفرد الكائن تحت نظر اللّه. فالإنسان، وهو إرادةٌ خالصة وقوّة خالصة، سيظلّ شيئاً غير محدود، فيه ينصهر في الآن ذاته الكَوْنيُّ والخاصّ.

VI

إنّ الوِجْهَةَ الأخرى، التي توجّهت أوروبا صوبها سلفاً، ستسير ربّما بمنطقها حتّى النّهاية. والتّماثُل الأنطولوجي للبشر، المُعَرَّض اليوم سلفاً للخطر، سيعرف ربّما- دون أن يختفي كلّياً- أشكالاً من الانقراض ستكون أشدّ تَقَنُّعاً وخفاءً، بقدر ما تكون أشدّ رهافة.

ستكون طريقة ممكنة، ربّما هي الأرجح، لنخرج من بشريّتنا العتيقة. ربّما ستكون الطّريقة الوحيدة للتّوجّه صوب آخَر الوِجهة الذي تحدّث عنه دريدا.

لكن ربّما سيكون من الممكن إيقاف الاندفاع الذي بدأ صوب الوجهة الأخرى. ربّما سيكون ممكناً العودة بحماس أكبر نحو البحث عن كَوْنيٍّ يمنح للإنسانيّة انطلاقة جديدة أو فرصة جديدة، بعد إخفاق الكوني التّوحيدي، بعد طريق هوبز وروسّو المسدود، بعد تساؤل نيتشه المُتَخَطّي للإنسان، بعد الحرب الأنطولوجية الكامنة أو الظّاهرة التي تفرضها أوروبا مُعَيَّنة على العالم منذ ما يقارب القرنين. ربّما ستأتي فرصة جديدة، ومصادفة جديدة إلى البشر. ينبغي فقط أنْ تظلّ هذه المصادفة وهذه الفرصة مَرْئيتين لنا، ولو من مسافة بعيدة، ولو كانتا بعيدتي الاحتمال، ونحن نعلم منذ اليوم وسلفاً منذ زمن بعيد، منذ زمن هوبز وروسّو ونيتشه، أنّه إذا ظهر هذا الكَوْنيُّ ذات يوم، فسيكون له دائماً وجهُ كَوْنيٍّ مناقضي، وعلينا أن نعيشه كما هو، بالمكشوف.

جان-جاك فورطي

الهيلّينيةُ واليهُوديّةُ والإسْلاَمُ :
أُصولٌ في طوْر التَّفكيك

العلاقة الأولى بين التراث اليوناني* والتراث اليهودي التي رَدَّدْتها الفلسفة هي علاقة تَعَارُض، تتجلّى على خلفية من لا علاقة أكثر تأصُّلاً. وليست المسألة مسألة جهل، بل هي إنكار واحتقار لا يصدُران عن مجرَّد غلط، وإنّما يُحيلان على استحالة مُقَايَسَة النَّسَب، وضخامة الرِّهان وقيمته.

واستحالة المقايسة هذه تخصُّ موضوع العلاقة، والذي سنحاول هنا مساءلة لا علاقته الأصلية المفتَرَضة. ففي حال يتعلّق الأمر بثقافة وفكرٍ كان لهما الوَقْعُ المعلوم في تاريخ البشرية، وفي تاريخ الفلسفة في موقع ولادتها المفترض وفي تاريخ الفنّ والعقل؛ وفي الحال الأخرى يتعلّق الأمر أوّلاً بديانة (1)، وشعب، وأمّة صغيرة قال عنها أرْنَالْدو مُومِلْيانو أنّ اليونان لم يلاحظوا حتّى مجرّد وجودها (2).

واللاّمقايسة التي نتحدَّث عنها هي كذلك لامقايسةٌ في القيمة، وتعرض نفسها للقراءة أوّلاً في علاقة البشر بالإل ي. كتب نيتشه humain, trop humain : « لم يكن الأغريق يرون في الآلهة الهوميرية سادةً أرفع منهم، ولم يكونوا يرون أنفسهم عبيداً أدنى منها،

---

* اعتبرنا ألفا النسبة : يوناني، إغريقي، هيليني، مترادفة، واستعملناها حسب متطلبات السياق، دون أن يعني ذلك اختلافا أساسيا في دلالتها [المترجم].

1) كان فرويد قد تأسف في رسالة الى أ. زفايغ بتاريخ 8 ماي 1932 على أن : «أي تقدم، وأي اختراع لا يترابط بهذا الشريط الضيق من أرضنا الأم... إن فلسطين لم تنتج سوى ديانات، وهذيانات مقدسة، ومحاولات جريئة بهدف تأمين هيمنة على عالم المظاهر الخارجي بواسطة عالم الرغبة الداخلي» (رسائل فرويد – زفايغ، ماي 1932).

2) Arnaldo Momigliano, **Sagesses barbares**, Les limites de l'héllenisation, p. 89-90.

كما كان الحال عند اليهود. وما كانوا يرون فيها، إذا صحّ التّعبير، إلاّ النّماذج الأكثر اكتمالاً ضمن طبقتهم، أي المثال، وليس نقيض كينونتهم الذّاتية» و يضيف نيتشه : « إنّ الإنسان يكوّن فكرة نبيلة عن نفسه حينما يتّخذ له مثل تلك الآلهة» (الفقرة 114).

هذه العلاقة، كما تبدو في الوهلة الأولى، تسكن مجموع اللاّهوت الغربي وفلسفته وأدبه. لكن لنلاحظ منذ البداية أنّ هذا التقويم الذي قرّره نيتشه هنا، كان قد قال به في فقرة مخصّصة لما «ليس إغريقياً في المسيحية»، هذا الموروث اليهودي الذي « يريد أن يُعْدِمَ، ويُكسِّر، ويُدَوِّخَ، ويُسْكِرَ» ويقول نيتشه : «الشّيء الوحيد الذي لا يرغب فيه هو الاعتدال، ولذلك فهو، بالمفهوم الأعمق، همجيٌّ، آسيويٌّ، والنّقيض التّام لما هو نبيل وإغريقي».

فالأمر إذن يتعلّق بتعارض: تعارض بين شعبين لا مُقَايَسَةَ بين أهمّيتهما الموضوعية وقيمتهما، وتعارضٌ هو التّعارض بين الاعتدال واللاّاعتدال، بين السموّ بالإنسان وبين فَنَائه أمام الله والإعلاء السّامي للّه فوق الإنسان، كما أوضح ذلك كانط في نَقْد مَلَكة الحُكم («ملاحظة عامّة حول عرض الأحكام الإستطيقية العاكسة»، تحليل السّامي).

هذا التّعارض، سنحاول فكّ رموزه، والإمساك بها سواء في سيرورة تشكيلها، أو في تبلور هذه العلاقة وتثبيتها، خصوصاً في الفكر الحديث.

سنحاول، في الواقع، تفكيكاً، لكنّنا سنتمسّك كذلك بتبيان أنّ هذا التفكيك يمكن قراءته سلفاً في العلاقات التاريخية بين اليهود واليونان، مُزْدَوِجاً في تحديدٍ مُضَاعَفٍ و تهويمي عن هذه العلاقة.

مِنْ فعل تفكيك الأصول هذا، وخصوصاً من خلال السّياق العربي القروسطي للتّهويم اليهودي حول أرسطو واليونان، سيطفو السّؤال عن الأصل الإسلامي ذاته، الذي لايزال لازماً التّفكير بطريقة جذرية ومُسْتَجَدَّةٍ في الاشتغال المتقاطع لأصوله بين اليونان واليهودية؛ وهنا أيضاً، بمعنىً مّا، دائماً قَبْلَ أيِّ أصلٍ.

I. التّفكيك الدّرّيدي

سننطلق من العمل الهام الذي بدأه جاك دريدا في [مقالة] «العنف والميتافزيقا» وفي [كتابه] Glas ، اللذين اخترناهما من بين نصوص أخرى تتناول هذه المسألة، طالما أنّ هذه المسألة تخترق أو تسكن جميع نصوص جاك دريدا.

في «العنف والميتافزيقا»، وهي دراسة في فكر إيمانويل ليفيناس، صدرت أوّلاً في **La revue de Métaphysique et de morale**، ثمّ في [كتاب]**Ecriture et différence**،

يُسَائل جاك دريدا فكْرَ إيمانويل ليفيناس في علاقته باللوغوس الإغريقي وبالفكر اليهودي، وبهيدغر وهوسرل، وحتّى في صمته الذي يكاد يكون تامّاً عن كانط، فيما عدا إعلان ليفيناس المُتَكتّم عن قرابة كبيرة مع فلسفة كانط العملية.

هذه المساءلة حول فكر ليفيناس يوجّهها في مَبْدَئها وفي غايتها رِهانٌ ضمني لكنّه أشدّ جوهرية، وهو رهان العلاقة بين اليهودية والهيلّينية، المُشَار إليه من خلال اقتباسين. أوّلهما، المجعول تصديراً، مقتطف من نصٍّ لماثيو أرنولد من [كتاب] **Culture and anarchy** والذي يقول :

«العبرانية والهيلّينية – عالمنا يتحرّك بين قطبي التّأثير هذين. أحياناً نستشعر تأثيرأحدهما بقوّة أشدّ، وفي أحيان أخرى نستشعر تأثير الآخر، مع أنّه لم يوجد أبداً توازن منتظم وناجح بينهما».

قُطْبان إذن، إنْ لم يكونا متعارضين، فهما على أيّ حال مختلفان إلى حدّ أنّ تفوّق أحدهما يدفع بالآخر إلى موقع ثانوي، والعكس بالعكس. إنّه ليس توافقاً خالصاً إذن، بل انزياحاً، وانزياحاً جوهرياً يحيا «عالمنا» ضمنه ويتحرّك، كما يقول ماثيو أرنولد؛ وعبارة «عالمنا» لاشكّ أنّها تشير، حسب تخصيص سنعود إليه فيما سيأتي، إلى العالم «الغربي»، لكنّه غربٌ ينبغي بالأحرى تعيينه بوصفه الفضاء المُقَعَّرَ الذي يتشكّل انطلاقاً من هذين التراثين أكثر من كونه منطقة جغرافية قابلة للتعيين، فضلاً عن أنه ليس من المؤكّد أنّ هذا التّحصيص للغربي يُقْصِي أو كان قد أقصى دائماً ما سنسمّيه الآن «العالم العربي الإسلامي (3)».

وينتهي نصّ دريدا باقتباس آخر، ينبسط بدوره، على نحوٍ مّا، بين قطبين : قطب الانزياح والمنافسة من جهة، وقطب الوحدة أو التّماثل من جهة أخرى. لكن أيّة وحدة ؟ يقتبس دريدا هذه المرّة من جيمس جويس عبارةً من روايته يوليسز.Jewgreek is greekjew. Extremes meet [«اليهود إغريقي هو الإغريقُ يَهودي. الضّدّان يلتقيان»].

يتعلّق الأمر إذن بتجميع وإلصاق، إنْ لم يكن تزاوجاً. والتّرتيب الذي قد جُمِعَ فيه بين الطّرفين يمكن أن يُستنبط منه تَرَاتُبٌ، لكنّه تراتبٌ تنفيه فوراً الرّابطة الإسنادي [is]، التي يتساءل دريدا عن دلالتها ومشروعيتها. ذلك لأنّ الحَدّيْن أو الطّرفين أو «قطبي التّأثير»، اللذين جرى إلصاقهما ببعضهما وتعيين هويتهما ويُفْصَلُ بينهما من جديد بواسطة الإشارة التي تلي : «الضّدّان».

---

3) حول مسألة وحدة أو تعددية العوالم، والاستعمالات المختلفة لكلمة عالم، أحيل على مقال ج.ب. ميلي : «حديث جديد حول كثرة العوالم».

الضّدّان يلتقيان، اليهودي والإغريقي، اليهود إغريقي والإغريق يهودي، اليهود إغريقي هو الإغريق يهودي.

ومن انتساب لآخر، تُمْنَحُ نبرتان للعلاقة بين اليهودي والإغريقي، إحداهما تتناول الانزياح، لكنّها لا تستثني اقتسام شيئ مّا، حتّى وإنْ كان التّأثير المتبادل؛ والأخرى تتناول الوحدة، لكنّها لا تنفي أيضاً المسافة، بل تشير إليها في صورة التّعارض، وعلاقة الضّدّيْن.

بين هذين الاقتباسيْن وبين هذين الموقعين إذن ينبسط نصٌّ دريدا، الذي نريد أن نتتبّع الآن بعض قضاياه.

التّحليل الأوّل الذي سنقف عنده يُمَيِّزُ المُشْتَرَكَ بين الصّوتين العظيمين اللذين يفتتحان استئنافاً كُلِّياً للتراث الفلسفي، صوت هوسرل و صوت هيدغر. و يوضح دريدا« إنّ مجموع تاريخ الفلسفة قد كان موضوعاً للتفكير انطلاقاً من مصدره اليوناني. وليس هذا، كما هو معلوم، مرتبطاً بنزعة غربية أو تاريخانية بل ببساطة لأنّ المفاهيم المُؤَسِّسة للفلسفة هي، في البدء، يونانية ولن يكون من الممكن التّفلسف أو قول الفلسفة خارج محيطها» (الكتابة والاختلافص.120 *). والنّقطة الثانية المشتركة هي اختزال الفلسفة، والثّالثة هي انفصام مقولة الأخلاق عن الميتافزيقا.يقول دريدا : «في اللحظة التي تهيمن فيها المفهومية الأساسية الصّادرة عن المغامرة الإغريقية الأوروبية على البشرية بأجمعها، فإنّ هذه العناصرالثّلاثة تُحَدِّدُ مسبقاً مجموع اللوغوس والموقف التاريخي الفلسفي العالمي. وليس بوسع أيٍّ فلسفة أنْ تُزَعزِع تلك العناصر من دون أن تبدأ بالخضوع لها، أو دون أنْ تنتهي بأن تُدَمِّرَ نفسها باعتبارها لغةً فلسفيةً».

والحال أنّه عند هذا العمق، كما يقول دريدا، يُعلن فكر إيمانويل ليفيناس عن نفسه باعتباره دعوةً «الى فَكٍّ اللوغوس اليوناني» واللقاء بـ «قَوْلٍ نبوئي قد انتصب ليس فحسب قبل أفلاطون، وليس فحسب قبل الفلاسفة السّابقين على سقراط، وإنّما قبْل كلّ أصل يوناني، نحو آخَرِ اليوناني». هذا الفكر الذي يريد أن يكون ميتافزيقياً دون أن يكون مع ذلك خاضعاً للميتافزيقا، يدعو «إلى العلاقة الأخلاقية - علاقة لا عنف مع اللانهائي باعتباره آخَرَ لانهاية لآخَرِيَته، ومع الغير الذي يمكنه وحده أن يفتح فضاء التّعالى ويُحَرِّر الميتافزيقا».

إنّ مشروع ليفيناس، الذي يستلهم أُخْرَوِية مسيحانية، يشتغل إذن بطريقة محورية في العلاقة بين الإغريقي واليهودي، بين التراثيْن، عبر وساطةِ فكرٍ جذري عن الآخَرية، وكلام

---

* جميع الإشارات الى صفحات الكتابة والاختلاف تحيل على النص الفرنسي الأصلي :
L'écriture et la différence, Paris, Ed. du Seuil, 1967.

حيٌّ يُحيل على كلام الله مُميِّزاً مقصد ليفيناس عن مقصد سقراط في [محاورة] فَيْدروس، وهو تمييز يعترض عليه دريدا بكونه«ما عاد ممكناً بالنِّسبة لفكرة محدودية الوجود البشري المتأصِّلة» (الكتابة والاختلاف، ص. 152).

فالمشروع لا يستهدف بحصر المعنى تفكيكاً للتعارض، ولا تفكيكاً للمنافسة حول التّأثير،الخ، بل تدميراً للامتياز الإغريقي الموروث عن علاقته المؤَسِّسة بالميتافزيقا المتشكِّلة داخل اللغة اليونانية.

وإذا كان تحطيم الامتياز اليوناني ينطوي على نفي لتراتبية العلاقة بين اليهودية والهلّينية، فهو لا يفضي سوى إلى تجاور للقطبين، أو كما يكتب دريدا، إلى «سلامٍ في الانفصال، وشَتَات للمُطْلَقَات» (الكتابة و الاختلاف، ص.172) يعترض كلَّ تخطٍّ جدلي (Aufhebung).

وهذا السّلام في الانفصال يعني حسب دريدا الاستسلامَ عن غير معرفة إلى اللوغوس، ويقول «إنّه أسوأ عنف يُهَدِّدُ حين نستسلم إلى الآخَر بصمتٍ في الظّلام». وانطلاقاً من هذا تتأكّد «ضرورة سلوك سُبُل اللوغوس الفلسفي الوحيد الذي لا يمكن إلاَّ أنْ يقلب تقعُّر الفضاء» لفائدة العَيْنِيّ. عَيْنِيٌّ ليس هو المتطابق ولا يحبس في داخله الآخَر.» (الكتابة والاختلاف، ص. 226).

وقد استأنف دريدا هذه المسألة في [كتابه] Glas، الصّادر عشر سنوات بعد مقال «العنف و الميتافزيقا». وبحث فيه هذه المرّة الطَّرف الثاني في الخيار الذي تفحَّصْنا مَخْرَجاً ثالثاً منه لن يكون هو الإبقاء على الانفصال كما هو، ولا الحلّ الجدلي والمصالحة في المسيحية، الذي يشكّل محاولة الحلّ الهيغيلية.

يشــرع Glas إذن في نقد دقيق للمَسْرَحَة الهيغيلية المتعلِّقة باليهودية، مشيراً إلى أنّ التّخطِّي المسيحي للهيلّينية واليهوديّة لم يتحقّق أبداً كُلِّياً عند هيغل، بحيث أنّ العلاقة باليونان قد تَنْفَلِتُ عن السَّيرورة الجدلية، أو بتعبير أدقّ، تُشَوِّشُها من الدّاخل.

إنّ ما يُسَائله دريدا ويَتَبَيَّنُهُ هو الاستعارات والمجازات ومواقع التّجاوز في التّقسيمات الهيغيلية، وهنا ترتسم التّحديدات الأولى لتفكيك التّعارض : يهودية/هيلّينية من خلال العلاقة بالمسيحية المُفْتَرَض كونْها موقعَ تخطِّهما الجدلي (Aufhebung)، كما يتجلّى ذلك بأتمّ وضوح في [كتاب هيغل] روح المسيحية ومصيرها، وفي التّخطيطات الأولى [لمشروع كتاب] روح اليهودية.

وهكذا يكتب هيغل بصدد انتقام أولاد يعقوب من الشّكيميين بسبب تدنيس هؤلاء أختهم [دينة، كما في التوراة] : «خارج الوحدة اللانهائية، التي لا يمكن لأيّ شيء أن يشترك

فيها، باستثنائهم هم المحظوظين، فكلُّ شيء مادّة–إنّه رأس الغورغونة يمسخ كلَّ شيء إلى حجارة–، مادّةٌ بلا حبٍّ ولا قانون، كائنٌ ملعونٌ يُعَامَلُ بما يستحقُّ لمّا تتوفّر القوّة اللازمة»، «فاليهودي، مثل الغورغونة، يُحَوِّل كلَّ شيئ يراه إلي حجر...» و الحال، كما يُذَكِّر بذلك دريدا، أنّ « اتّهاماً مماثلاً قد اتُّهِمَ به سقراط، وهذه المماثلة تحفز على قراءة جديدة». فهذا العنصر الأسطوري ذاته هو الذي كان يُسْتَخدم لوصف الموقف السّقراطي باعتباره موقفاً فلسفياً، ويستخدمه هيغل هنا ليشير بطريقة قَدْحية إلى ما قد يكون هو الموقف اليهودي بامتياز؛ هنا إذن يتدخّل عنصر أسطوري إغريقي « بَدَا مع ذلك ملائماً» لهيغل «ليصف به صورة اليهودية» : ومن ثمّ، كما يكتب دريدا، التّساؤل الضّروري «عن الحُجِّية العامّة والمَقْبِلْ فلسفية لعنصر أسطوري صادرٍ عن ثقافة مُحَدَّدة جداً، تتمُّ معارضتها، عند الاقتضاء، بالثقافة اليهودية» (Glas ص 155). ويستحضر دريدا في موضع آخر بعد ذلك صخرة أخرى «لا يمكن تخطّيها» لكنّها هذه المرّة «الصخرة الإغريقية لا اليهودية» (Glas ص. 181-182)، هذه الصّخرة التي تظلّ صورتها ماثلة أبداً أمام العُشّاق الذين يقدّمون قُربانهم على مذبح آلهة الحبّ.

ونسجّل كذلك موقفاً آخر لتجاوز أو تشويش التخطّي الجدلي للهيلّيني واليهودية الذي ظنّ هيغل أنّه قادرٌ على إيضاح تَحَقُّقه في المسيحية.

كتب هيغل : « إنّ المسيح يعارض الاعتقاد الذي كان لليهود عن الله ربّاً وسيّداً وسلطاناً، بعلاقة الله مع البشر بوصفها علاقة أب مع أبنائه» (Glas، ص. 175). إنّه التّعريف نفسه لليهودية بوصفها دين الخضوع المطلق ودين العبيد، الذي أوردناه سابقاً في فقرة لنيتشه.

كان نيتشه يعارض هذه العلاقة اليهودية بالإلهي بالعلاقة الإغريقية بآلهة، إنْ لم تكن مُتَصَوَّرَةً مساويةً للبشر، فهي على الأقلّ مُتَصَوَّرَةٌ مُثُلاً عليا تكاد تكون سهلة المنال.

يُنْشِئُ هيغل «مماثلةَ علاقة لا محدودة (تستلزم الله) بعلاقة محدود (الأب/الأبناء)». والحال أنّ العلاقة «اللاّمحدودة»، كما يقول دريدا، «تستلزم أيضاً أطرافاً محدودة، أي المخلوقات». ومن جهة أخرى، يضيف دريدا، فإنّ التّعارض بين النّقيضين، بالنّسبة لهيغل ذاته، يَنْحَلُّ في الحبّ، والحبّ نفسه لا حدَّ له : أَحِبَّ قريبك كما تحبّ نفسك، هذا القول لا ينطوي على أنّ عليك أنْ تُحبَّه بالقدر الذي تحَبّ به نفسك، لأنّ عبارة «تحبُّ نفسك» «لا معنى لها». ومن ثمّ، لا يمكن أنْ تحبّ الآخَر «إلاّ باعتباره آخَر، غير أنّه ما عادت توجد في الحبّ آخَريةٌ، بل تَوَحُّدٌ، تلك هي قيمة القريب (Nächsten) الذي يُلْغي هنا تعارض الأنا مع الأنت بوصفه آخَر. فإذا لم يكن للحبّ آخَر، فهو لا محدود. أنْ تحبَّ هو بالضّرورة أنْ تحبّ الله (...) فالحبُّ، البؤرةُ الحسّاسة للأسرة، إمّا أن يكون محدوداً أو لن يكون. ويستخلص دريدا أنّه « لم يعد ممكناً التّمييز الصّارم بين أسرة محدود وأسرة لا محدودة.»

شيءٌ مّا يَنْحَلُّ هنا من التعارض بين اليهوذية والمسيحية، ثمّ – من خلال المقارنة التي يقترحها دريدا بفنّ النّحت الإغريقي عن الحبّ (Glas، ص 184) – من التّعارض بين اليهودية والهيلّينية؛ وانطلاقاً من هذا يمكن أن تتّضح الطّريقة التي ينكشف بها في الآن ذاته التّعارضُ بين اليهود والإغريق عند نيتشه : تعارضُ الهيمنة والتسلّط المطلق مع التّفوّق النّسبي للأوّل بين الأكْفَاء.

ذلك أنّ وصيّة حُبٌّ القريب هي بالنّسبة لنيتشه عبثية وفارغة من المعنى، ويقترح نيتشه استبدالها بحبّ «البعيد»؛ والحال أنّه بهذه المقولة الجديدة يَتَشَوَّشُ التّعارض بين الاعتدال واللاّاعتدال، بين المسافة اللانهائية لليهود عن إلههم، وقُرْبِ الإغريق من آلهتهم، مع استثناء أنّ الوصيّة النّيتشية تقبل بالعلاقة اليهودية بالإلهي مع منحها مدلولاً جديداً عن طريق تعريف البعيد بأنّه لا ينفي في الآن ذاته قُرْباً واضحاً (مثلاً قُرب «الصّداقات القرآنية»). فالأمر لا يتعلّق إذن، لا في النّص الهيغيلي، ولا في ملاحظات نيتشه، بحَلٍّ جدليٍّ للعلاقة بين الإغريق واليهود، يتضمّن تحديداً ممكناً تعيينه لتخطّي التّعارض.

إنّ بحث هذا التّساؤل عن الجذر المزدوج، الهيلّيني واليهودي للثقافة الغربية – الذي لا ينبغي أنْ ينسينا الجذور الأخرى كذلك والمدفونة اندفان الجذر اليهودي، إنْ لم تكن أعمق منه كثيراً – هذا البحث قد تواصل في أعمال الجاك دريدا أقربَ عهداً : سأستحضر هنا [كتابه] De l'esprit الذي يكشف بصددٌ مسألة الرّوح عن نَسَبٍ أكثر أصلية من ذلك الذيتعرّف عليه هيدغر نفس Spiritus [الرّوح باللاّتينية] حتّى pneuma [الرّوح] اليونانية، وفيما وراء رُوَاحْ العبرية التي تجاهلها أو تحاشاها هيدغر، والتي يظلّ لازماً التّساؤل عن علاقتها Geist [الرّوح بالألمانية] التي منحها دريدا، مقتفياً هيدغر، تكملةً في الأصلية بالمقارنة مع الأصل العبري.

إنّه فعلٌ جوهري ينبغي التّأكيد على مَدَاه، لأنّه يتيح تلافي فخِّ الأصلية ضمن منطق تخصيص تاريخي ومنطقِ تسلسلٍ نَسَبِيٍّ، يُفضي دائماً، كما يقول نيتشه، إلى الهمجية (إنظر V).

إنّ تفكيك التعارض بين الهيلّينية واليهودية قد تمّ النّظر إليه حتّى الآن انطلاقاً من الفلسفة ذاتها، سواء تعلّق الأمر بهيغل، أو نيتشه، أو ليفيناس، ومن المُسَاءلة الصّبورة والدّقيقة لجاك دريدا الذي يقترح شكلاً نظرياً نموذجياً للعلاقة بين الهيلّينية واليهودية، يسمّيها انْغمَاداً، وآخَرية باطنة، آخَرية في قلب اللوغوس، وعيْنية لا تُختَزَلُ إلى تطابق.

II. التفكيك التّاريخي

غير أنّه يبدو ضرورياً كذلك، من أجل تفكيك للتعارض بين التراث اليهود والتراث اليوناني، تبيان أنّ هذا التّفكيك يشتغل سَلَفاً وفعلياً وتاريخياً في العلاقة بين التراثين، وينبغي

كذلك تفكيك تاريخ هذه العلاقة بالرّجوع إلى الشروط التاريخية للّقاء بين الإغريق واليهود، وكذا بين الفلسفة اليوناني والدّيانة اليهودية.

لِنُذَكِّرْ بأنّه لا توجد أيُّ إحالة عن اليهود أو اليهودية في مجموع النّصوص التي وصلتنا عن الفلسفة والأدب اليونانيَيْن في الحقبة الكلاسيكية، أي حتّى عصر الإسكندر، رغم أنّه كانت توجد منذ زمنٍ مُبَكّرٍ جداً علاقاتٌ تبادل بين سكّان فلسطين واليونان، خصوصاً عن طريق التجّار والمرتزقة الإغريق.

وعدم الاعتراف المتبادل هذا قد يكون موضعاً لتأويلات وتأويلات مُضَاعَفة مختلفة. وهكذا يصوغ أرنالدو موميليانو، مؤلّف Sagesses barbares، حُكْماً جازماً فيكتب : « فيما يخصُّ الإغريق فالجواب بسيط : إنّهم لم يلحظوا حتّى مجرّد وجود اليهود» (ص.89-90).

و يضيف أنّه حتّى الآن لا شيء «جاء لتكذيب التّأكيد القائل بأنّ الإغريق كانوا يجهلون حتّى اسم اليهود» ويُفَسِّرُ هذا الجهل لا باعتباره مجرّد واقعة عَرَضية، بل إنّه يرتبط بفعْلٍ إقصاءٍ ورفضٍ متبادلَيْن، يَنْسُبُه موميليانو بصورة خاصّة إلى رَدِّ فعل اليهود، تحت قيادة نَحَمْيَا على الخصوص، يهدف إلى الانعزال عن الشّعوب الخارجية للحفاظ على إيمان اليهود بالله وشريعته، «في حين أنّ الإغريق، كما يرى موميليانو، المعتمدين على ذكائهم فقط وعلى روح المبادرة، كانوا يبدون عدوانيين صراحةً، وكانوا يُسهمون في كلِّ مكان في تعكير سلام الإمبراطورية الفارسية التي كانت ترتهن بها إعادة بناء اليهودية» (ص.94).

غير أنّه ينبغي التزامُ حذرٍ بالغٍ إزاء تأويلات تسعى إلى التّشديد على أهمّية المُحَدِّد الدِّيني وتصليب رؤية العلاقة بين الهيلّينية واليهودية، انطلاقاً من افتراضٍ، لم تتمّ مُسَاءلته ولا تفكيكه، يقول بتعارضٍ أصلي و مطلق بين اليهودي والهيلينية.

أ – اليهود كما يراهم الإغريق : شعب من الفلاسفة

بعد الاستيلاء على أورشليم، جاء ولاة يونانيون مقدونيون، وجنود وتجار للإقامة في فلسطين تبعاً لقانون الغزو. وكتب موميليانو : « زار فلاسف ومؤرّخون أورشليم، وأبدوا رضاهم عنها في الجملة، وصارت اليهودية فجأةً شيئاً معروفاً ومُحترماً» (ص.95).

و قد ولتنا من مؤلّفي نهاية القرن الرّابع قبل الميلاد أو بداية الثالث مقتطفات من ثيوفراستس وكلياركس الصُّوليسي، وهما فيلسوفان وتلميذان لأرسطو، ومن المؤرّخ ميغاستينس، وعلى الخصوص من الفيلسوف والمؤرّخ هيكاتوس الأبْديري، تلميذ بيرون، ومستشار [ملك مصر] بطليموس زمن حملته لفتح فلسطين.

يلعب موسى في نصّ هيكاتوس (4) دوراً جوهرياً، وبالتّالي غير متكافئ، لأنّ هيكاتوس، حسب طريقة مألوفة عند المؤرّخين القدامى (5)» ينسب إلى أشهر شخصية في التراث اليهودي ليس فحسب المؤسّسات «الموسوية»، ولكن كذلك تأسيس العاصمة [أورشليم]، وبناء الهيكل، وتقسيم بني إسرائيل إلى أسْبَاط، وتوزيع الأراضي، وتنظيم الجيش، إلخ. «ولمّا كان متميّزاً بالحكمة والشّجاعة على السّواء» فإنّه « لم يصنع صورةً للآلهة، مقتنعاً بأنّ الألوهية لا صورة بشرية لها».

وقدّم هيكاتوس رواية تكاد تكون إسبرطيةً صارمةً عن التّربية التي قرّرها موسى، مجبراً « الشّباب أنْ يكتسبوا بالتمرين الشّجاعةَ والمكابدة والقوّة على احتمال كلّ الشّدائد»؛ وهكذا نفهم أنّ اليهود لم يروا ضرورةً للبحث عن أصول مشتركة إلاّ مع مدينة إسبرطة. وهو المثال نفسه، كما سنرى، للطريقة التي «يحصل بها التّفكيك»، والتي قد صار فيها التعارض - أو كان دائماً، بما في ذلك ضمن منطقِ تقويمٍ استيهامي وما بعدي - موضعاً للبحث والمساءلة.

ويصف ثيوفراستس، تلميذ أرسطو (6)، اليهود بأنّهم «سلالة من الفلاسفة» وكذا ميغاسثينس الذي أكّد، في كتاب عن الهند، أنّ «جميع الآراء التي عبّر عنها القدماء بخصوص الطّبيعة نصادفها عند الفلاسفة الأجانب عن اليونان، بعضها عند براهمة الهند، وبعضها الآخر في سوريا عند الذين يُسَمَّوْنَ باليهود». هذا التّقارب يتحوّل في النّهاية إلى سلسلة نَسَب - وسنعود إلى هذا لاحقاً - في نصّ لكليارکس الصُّوليسي، تلميذ أرسطو، الذي زعم أنّ اليهود ينحدرون في الواقع من فلاسفة الهند الذين كانوا يسمّونهم كَنَالُوي، وهؤلاء أنفسهم ينحدرون من المجوس الفرس.

و يرى موميليانو أنّ الأغريق كانوا يتوقّعون من اليهود عَرْضاً يتوافق مع المناهج والمقولات المستمدّة من الإثنوغرافيا، وهي عادة انْسَاقَ لها عددٌ من اليهود، الذين أدمجوا بذلك اليهودية والتّاريخ اليهودي في منطق الفكر اليوناني وفي المنظور التّاريخي - الأسطوري اليوناني، وهو سبيلٌ تمكّن به اليهود من تقديم أنفسهم بمثابة أساتذة للإغريق بحكم أنّ اليهود أعْرَقُ في الزّمن، لكن ذلك كان في مقابل إنكارٍ لخصوصيتهم، الدّينية منها على الخصوص،

---

4) هيكاتوس الأبديري، الذي عاش في مصر، كتب حوالي 315 ق.م. أول كتاب في اللغة اليونانية مخصص لليهود، أو بتدقيق أكبر، خصص بابا من كتابه عن مصر للحديث عن اليهود، مقدما بذلك العرض الوثني الأول عن الدين اليهودي ومعتقدات الشعب اليهودي وشرائعه وعاداته وكذا عناصر تقريبية من تاريخه.

5) أكد على هذا ثيودور ريناخ في : Textes d'auteurs grecs et remains au judaisme, Paris, 1895, note 1, p. 16
ويلاحظ شتيرن ذلك أيضا : «لدينا هنا مثال جيد عن الطريقة التعليلية في التفكير التي كانت تتصف بها الإثنوغرافيا القديمة» (Me-nahzm Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, p. 80).

6) اهتم ثيوفراستس بالتقاليد اليهودية في دراساته عن التدين (حوالي 300 ق.م.)، وفيها يصف اليهود - بطريقة فيها شيء من الخيال - بأنهم «سلالة من الفلاسفة» قد تخلوا عن أضحياتهم البشرية ويمارسون محرقات قرابينهم صائمين لا ينقطعون عن ذكر الله.

والقبـول «بأداء الدّور الذي عيَّنه لهم الإغريق»، وهو «تأييـد أسطورتهم الخاصّة كـما اخترعـها لهم اليونانيون» (المرجع نفسه، ص.105).

وانطلاقاً من هذا يمكن أن نتبـيَّن في أيّ اتّجاه تتفكّك فعلاً ثنائيـة يوناني/يهودي؛ وما ينبغي التّأكيد عليه أوّلاً، هو أنّ الاتّصالات الأولى الحقّـيقية بين العالَم اليوناني واليهود لم تكن بتاتاً سـلبية، ولم تُسَـجِّلْ أيَّ رفضٍ متـبادل وشـامل، ولا أيّ تعارض جوهري وقـاطع؛ وهكذا استطاع اليهود الاعتقاد بأنّ الفلسفة اليونانية قد فتحتْ آفاقاً جعلت ممكناً التّبادل والتفاهم، بل استجابة ممكنةً من الإغريق للدّعوة اليهودية. ولنشـر فضلاً عن هذا - بوصفه عنصراً أساسياً - إلى واقعـة أنّ اليهودية كـانت في ذلك العهد منفتحةً على التّبشي والدّعوة للدّيانة اليـهودية، وأنّ آثار هذا التّـبشيـر والدّعوة تحـديداً، إضافة إلـى أسباب أخـرى سيـاسية لاهوتيـة، هي التي دفعت روما، في بدايات تفـوّق المسيحية، إلى حظرهما على اليـهود، وبذلك غذّوا في الوقت ذاته أطروحةَ إنغلاقية وأنانية الشّعب المختار.

ب - الإغريق كما يراهم اليهود : التّأغْرُقُ والمقاومة

إنّ مـسألة العـلاقات بين اليـهـود والإغريق، ثمّ بين اليـهـود والرّومان، كـانت تتجـاوز بشكل واسع فلسطين بسبب أهمّية الشّتّات اليهودي، لأنّه حتّى نهاية القرن الأوّل قبل الميلاد، كان يهودي واحد، من ثلاثة أو أربعة، يُقيم بفلسطين (7).

والحال أنّ يهود الـشّتّات قد أظهروا بـاستمرار رفضـاً للاندماج جملةً وتفـصيلاً، رغم الآثار الهامّـة للتأغرق، لذلك كان الحـصول ثمّ المحافظة على الضّمـانات التي تسمح للطّوائف اليهـودية بالعيش تحت حكـم القانون هي القضـيّة الأولى عند يهـود الشّتـات، المنشغلين أكـثر بالحفاظ على سلطةٍ دينية وتشريعية في أورشليم منه بالمصائر السّياسية لفلسطين.

ولنؤكّد أنّ هذه المعطيات تدعو إلى مراجعة واسعة للفكرة القائلة بأنّ الشّتّات اليهودي ليس سوى نتـيجة لفـقدان سيادة قـومية وملْكيـة أرضٍ : إنّ منفى الشّعب اليهـودي أو تعريف الشعب اليهودي بوصفه شعباً منفياً هما سابقان بكثير على ضياع «الوطن اليهودي».

إضافةً إلى ذلك، فإنّ العلاقات بين طوائف الشّتّات والشّعوب التي تعيش في أحضانها تلك الطّوائف، كانت تتحرّك بين الحدَّيْن الجدليين للاندماج(أو الانفتاح) والنّبْذ، وهما يُظهران

7) «إن الغالبيـة العظمى من الأمة كانت تعيش شـتيتة في مـجموع العالم المتوسطي، حـيث كانت هجرة الفلسطينيين، وخـصوبة الأسر اليهودية واعتناق اليهودية لا تنفك عن تكثير هذه الأمة»
(Maurice Meuleau, Luc Pietri, **Le monde et son histoire**, tome 1, p. 119).

جيّداً التّشابك بين «العالم اليهودي» و«العالم الإغريقي» : الاندماج، ولكنّه دَمْجُ الأقلّية للأغلبية، أي في نطاق محدود (وقد ذكرنا أنّه في وقت كان يبدو فيه التّبشير اليهودي خطيراً بمداه و منطوياته، فإنّ الحكم الرّوماني قد وضع حداً له)؛ والنّبْذ، لأنّ الطّوائف اليهودية قد اعتنت بالحفاظ على مسافة - جغرافية أحياناً، كما ستكون عليه الغيتوهات [الأحياء اليهودية] فيما بعد، والتي أُنْشِأت، كما في البندقية مثلاً، بطلب من اليهود أنفسهم، وكانت تعتبر امتيازاً - ومسافة الخصوصية عن طريق ممارسة الشّعائر الدّينية، وكذلك التّقاليد باعتبارها وسيلةً للمقاومة ضد الاندماج أو الذّوَبان جملةً وتفصيلاً. وهذه السّيرورة المزدوجة من الاندماج والنّبذ أدّت بالطّبع إلى التّساؤل عن ماهية «الشّعب»، أي «الشّعب اليهودي».

لقد صارت وحدة اليهودية موضع السّؤال منذ عهد الإسكندر ولم تتمكّن الدّيانة اليهودية من الاستمرار إلاّ «بعملٍ يَقِظ من الدّعوة، و بكُتُب الوعظ وبالحجّ إلى أورشليم» (موملیانو، ص.129). وكانت مقاومة الاندماج لأسبابٍ دينية في المقام الأوّل هو بالتّحديد ما عَزَلَ اليهود؛ لكن، وبنوع من المفارقة، فإنّ الحفاظ على الاتّصال بالشّتات اليهودي هو الذي جعل يهود فلسطين يظلّون منفتحين على الثّقافة اليونانية المحيطة، مع مقاومتهم للتّأغرق.

كان يوجد في أورشليم حزبٌ قويٌّ يميل للهيلّينية، ممّا يُبَيِّن أنّ اليهود لم يكونوا مُسْبَقاً وفي الجملة معارضين للهيلّينية، وحينما كانوا يعارضونها فإنّ ذلك لم يكن مجرّد معارضة لقوّة خارجية، بل لاتّجاه كان يَشْطُرُهم هم أنفسهم، ويتجذّر عميقاً في أرضية اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وخلال القرن الثّاني قبل الميلاد تكاثرت النّزاعات الاجتماعية و الدّينية، ورأى أفْطَنُ النّاس بين اليهود، كما يقول موملیانو - وألفتُ الانتباه إلى هذه العبارة - النّتائج المشؤومة للتّأغرق والعقم الذي يبدو أنّه سينتج عنه حتماً، فاستأنفوا الكتابة بالعبرية، مثل ابن سيراخ، وتوجّهوا بعزم أكبر إلى التّوراة، ونجحوا، كما يقول موملیانو، في الحفاظ على حيويتهم بمجرّد التّشبُّث بعقيدتهم. فهذا تفسير يهدف في الآن ذاته إلى تبيان إخفاق اللقاء بين اليهودية والهيلّينية - إنّ أيَّ شاعر وأيّ فيلسوف هيلّينيستي لم يستشهد أبداً بالتّوراة، كما يؤكّد موملیانو - وإلى نشوء تقليد مُعَادٍ لليهود، وإلى تبرير التّقوقع الملموس في نهاية الحقبة الهيلّينيستية.

وهكذا نرى أنّ تأويل موملیانو يهدف إلى مَنْحِ الامتياز لفكرةِ لاتَوَافُقٍ جوهريٍّ بين اليهودية والهيلّينية، في حين أنّ المعارضة والمقاومة اليهوديتين للتّأغرق، وللهيمنة اللاّجية*

* اللاجيون، إحدى السلالات الهيلينستية، أسسها بطليموس بن لاجوس، أحد قواد الإسكندر، وحكمت مصر من 323 حتى 30 ق.م. [المترجم].

والهيمنات الأخرى اللاّحقة، لم تكن تغذّيها في البداية دوافع مرتبطة بالهويّة الثّقافية أو الدّينية في ردّ فعلٍ على القوّة التوسّعية الإغريقية، وإنّما كان ذلك، كما يقترح بيتر شيفر، عن طريق إقامة المعادلة الخطيرة : «فقير= مُتَديّن» و«غني= متأغرق». وهي معادلةٌ شَطَرَتْ اليهود أنفسهم في علاقتهم مع الإغريق، والتي ستتّخذ فيما بعد «أشكالاً اجتماعية دينية خطيرة» (Histoire des Juifs dans l'Antiquité، ص.37).

جـ - اليهود والرّومان

إنّ مشكلة التّبشير اليهودي، المرتبط بتطوّر الشّتات اليهودي، هو الذي يُشكِّل الحافزَ الأوّل على الانتقاد وباعثاً على القلق لدى عديدٍ من المؤلّفين، وأساساً الرّومانيين منهم.

في القرن الأوّل قبل الميلاد، كان هوراتيوس قد أشار سلفاً إلى التّبشير اليهودي النّشط الذي تكاد تُضرب به الأمثال («...وكاليهود، سنعرف كيف نَضُمُّكَ إلى صفّنا»، انظر ريناخ، المرجع المذكور)، و يُورد واقعةَ عدد من الرومان، الذي رغم أنّهم لم يكونوا قد اعتنقوا اليهودية، فقد كانوا يشتركون في إقامة السّبت، كما كان البعض يُحاكي اليهود في الامتناع عن بعض أنواع اللحم (8). يتحدّث يوفينالوس عن ذلك الذي «كان له بالمصادفة أبٌ يُراعي السّبت، وهو نفسه لا يحترم إلاّ الشّريعة اليهودية»؛ وهكذا فإنّ ابن المتعاطف مع الدّيانة اليهودية كثيراً ما كان يصير يهودياً بالكامل، ولاشكّ أنّ هذه الظّاهرة قد لعبت دوراً مهمّاً في تطوّر الطّوائف اليهودية (انظر ريناخ، هامش 1، ص.293).

ويلاحظ ديون كاسيوس أنّ اسم اليهود يشمل «جميع النّاس - ولو كانوا من عرْقٍ آخر - الذين يتّبعون شرائع اليهود» ناعياً بعد ذلك على أنّ «هذا الصّنف يُصادَف حتّى بينَ الرّومان؛ ورغم قمعهم مرّات عديدة، فإنّهم كانوا دائماً يستعيدون قواهم وانتهوا بالظّفَر بحقّ الممارسة الحرّة لطقوسهم» (المرجع المذكور، XXXVII، 15-18).

وينبغي محاولة تقدير الجِدّة الأساسية التي يشكّلها ظهور مثل هذا التّبشير التّوحيدي النّشط. و يؤكّد ريناخ، معتمداً على نصٍّ ديون كاسيوس (9)، أنّ اليهودية، في مطلع القرن الثالث، كانت تنتقل « من وضعية الأمّة إلى رضعية مذهب ديني منتشر في مجموع العالم المتوسّطي» (المرجع المذكور، ص.183، هامش 1).

والحال أنّه يوجد التباسٌ جوهري حول هذه النّقطة لن يرتفع إلاّ جزئياً مع إخفاق اليهودية في هذا التّحوّل إلى وضعية مذهبٍ ديني، وهو إخفاقٌ يرتبط على نطاقٍ واسع بحظر

8) لنستحضر أيضا فاليريوس ماكسيموس، في القرن الأول ق.م. الذي يذكر بالأمر الصادر الى اليهود في 139 ق.م. لمغادرة روما بسبب «محاولتهم إفساد الأخلاق الرومانية» عن طريق دعوتهم الدينية.

9) «ما أصل هذه التسمية ؟ لا أدري، ويبقى أنها تطلق على جميع الناس، ولو كانوا من سلالات مختلفة، الذين يتبعون شرائع اليهود. وهذا الصنف يوجد حتى بين الرومان...» Histoire romaine, XXXVII, § 15-18.

التّبشـير، وهو حظر سيصـبح أشدّ صرامة مع انتصـار المسيحية، وبـهدفٍ واضحٍ هو كَبْحُ كلِّ منافسة؛ وبعد ذلك فحسب ستتبنّى اليهودية هذا الحظر أو ستتبنّاه من جديد.

ولاريب أنّ هذا هو السّبب الرّئيسي الذي كـان يثير عَدَاءَ روما، أكثر ممّا كان يثـير عداء العالم اليوناني، والذي يُفَسِّر تبلورَ تعارضٍ نميل أكثر مما ينبغي إلى اعـتباره مبدئياً، وملازماً للاختلاف بين اللوغوس اليوناني والوحي اليـهودي، وهو ما يوجزه شيشـرون بهذه الكلمات: «لكلٍّ دولةٍ ديانتها، يا ليليوس، ونحن لنا ديانتنا. وحتّى لمّا كانت أورشليم قـائمةً وكان اليهود يعيشون في سلام، فـإنّ نمط شعائرهم كـان لا يتوافق (abhorrebat) مع عظمـة هذه الإمبراطـورية و وقار الاسم الرّوماني، ومؤسّسات أسلافنا» (Pro Flacco، 28، 66-69، ريناخ، ص.240، شتيرن، ص.196).

إنّ الفَـصْلَ الجـذري بين اليـهـود و الطّوائـف الأخـرى، الذي يذكـره ريناخ والذي استـوحاه من قراءة بعض النّصوص التي أوردناها، لا يـنبغي مطلقاً البالغـة فيه؛ وقد ذكـرنا آنفاً أهمّية التّبشير الذي يقتضي ليس فحسب اتّصالاً وثيقاً، ولكن أيضاً تبادلاً، إنْ لم يكن اندماجاً جزئياً بين الطّوائـف. أمّا قاعدة الزّواج، فقـد كانت تعني غالباً في العالـم المتوسّطي : «أنْ يُقال للمدينة المجاورة والشعب المجاور : لن تنال بناتي، لكنّني مستعدٌّ للاستيلاء على بناتك» إذا شئنا ترديد العرض الذي قدّمه عنها (.Pierre Vidal-Naquet, Du bon usage de la trahison, op cit., p. 101). والقاعدة اليهودية معـاكسة : «إسرائيل تقول للأمم : لا أرغب في بناتكنّ، لكن أبناءكنّ يمكنهم الزّواج بناتي إذا ما دخلوا في العهد»؛ وبـعيداً عن أن تُحرِّم الزّواج بالأجانب، فلربّما تكون قد شجّعتْه، وظهرت نتائج التّبـشير اليهودي أنّ الدّخول في العهد لم يكن مطلقاً ظاهرة استثنائية، ولا عقبةً جذرية.

والخـلاصة أنّ مـا كان يَـصْدِمُ الرّومـان، هو كوْن الـيهـودية تطرح مـشكل تخصيصٍ وهويّة. ماذا يعنـي كون الإنسان يهـودياً ؟ مَنْ هم اليهود ؟ إنّ اعـتناق اليهوديـة يجعل المواطن الروماني غريباً، ويجعل منه آخَر، لكنّه آخَر يستـعصي على التّعريف، لأنّه لا يُخْتَزَلُ إلى مجرّدِ اختيارِ للمـذهب، ممّا يُشَوِّش جـذرياً كلّ تحديدٍ للهـوية، وكلّ تخصيص للـذات، ويهدم كلَّ تَجَذُّرٍ للقومي في الإثنيّ والنّوعي.

III. تفكيك خيالي : إعادة تمثيل الأصل

إعـادة بناء الأصل الخيـالية اليـهودية (والإغـريقـية). إنّ أهمّـية التّـحقيقـات اليهـودية للنّصوص المتـعلّقة باليهـودية و الشّعب اليهـودي في النّصوص اليونانيـة والرّومانية هي عـلامة واضحة على الإرادة اليهودية لتعويض فقر المصادر اليونانية والرّومانية.

فقد كان أرسطوبولوس، مفكّر يهودي من مصر، وهو يكتب حوالي 160 ق.م. «يستشهد بمؤلّفين أغارقة، حقيقيين أو خياليين، ليبرهن على صدق التّوراة وأنّ اليونان تابعون للحكمة اليهودية». وسلك يوسفوس مساراً دفاعياً أكثر منهجية، بتأويله إيجابياً كلّ إشارة ترتبط باليهود أو اليهودية، لّما يكون ذلك ممكناً، أو يتهكّم بصدد الأحكام المبالغة في عدائها (انظر [رسالة] ضد أبّيون).

وفي العصر الحديث، يمكن ذكر عمل تحقيق النّصوص والشّرح الذي نشره ثيودور ريناخ في 1895، وكذلك عمل مناحيم شتيرن، الصّادر بالقدس في 1974 (المجلّد الأوّل) و1980 (المجلّد الثاني) : Greek and latin authors on Jews and Judaism. إنّ ريناخ، الذي يرى أنّه حتّى انتقادات القدماء «قد تكون مفيدة للتأمّل»، يَبْسُطُ تأويلاً دفاعياً للغاية، يشهد على المقصد الاندماجي الذي كان هو مقصد فئة عريضة من يهود عصره. وعلى العكس من ذلك ينحو مناحيم شتيرن إلى التّهوين ما أمكن من مدى الانتقادات ضد اليهود، بإلحاحه على السياق التاريخي، أو السياسي، أو على الظروف الخاصّة، وذلك ليتلافى تقديم رؤية مبالغ في سلبيتها عن مؤلّفي العصر القديم اليوناني والرّوماني.

وفي كلتا الحالتين، يبدو جليّاً أنّ علاقة اليونان والرّومان باليهود لم تكن كما ينبغي لها أنْ تكون، أو ما كان مرغوباً لها أن تكونه. بحيث أنّه في حاصل الأمر، مهما كانت الدّراسات أو تحقيقات النّصوص المذكورة، فإنّ التّحليلات تكون دائماً مُحَدَّدَةً تحديداً مُضَاعَفاً بالرغبة في إعادة تمثيل [بالمعنى المسرحي] للأصل، رغبةٌ تترجم عن نفسها بواسطة إعادة عرضٍ استيهامية للعلاقة بين اليهودية والهيلّينية. لكن هذه الرّغبة قد تجلّت كذلك عبْر كيفيات للتّعبير أكثر مباشرة، في استقلالٍ عن كلّ اعتبارٍ علمي وتاريخي، كما سنرى الآن.

أ – عن المُتَخَيَّل اليوناني، والأنساب، والمتخيَّل اليهودي في العصر القديم

إنّ اللّقاء بين الفلسفة اليونانية الكلاسيكية من جهة، واليهود واليهودية من جهة أخرى، الفاشلة تاريخياً، قد أُعيد تمثيلها في خيال اليهود بوصفها أثراً لرغبة يهودية. وبالفعل، فإنّ العلاقة بين الفلسفة اليونانية الكلاسكية واليهودية قد أُعيد تمثيلها أوّلاً في استيهام يهودي مرتبط بإشارة لليونان بكونها أمّ الحكمة؛ بحيث أنّ عدداً من الأساطير بدأت تَرُوج بالتّدريج تتعلّق باستلهامٍ يهودي في الفلسفة اليونانية. فأرسطوبولوس على الخصوص يؤكّد أنّ أفلاطون، و أيضاً هوميروس و هسيودس، قد يكونون على معرفة بالتّوراة بسبب وجود ترجمة للتوراة [إلى اليونانية] أقدم من تلك التي أمر بها بطليموس الثاني فيلادلفوس (مومليانو، ص.130). وحوالي 200 ق.م. تقبّل كاتب التّراجم هرميوس دون صعوبة فكرةَ أنّ فيثاغورس

كان تلميذاً لليهود والتّراقيين. وهكذا كان بإمكان اليهود البحث عن روابط نَسَب شريفة مع الإغريق». وتمّ كذلك تقبُّل أنّ اليهود كانوا مُصَادقين لسكّان برغاموس في عهد إبراهيم (Antiquités juives, XIV, 225). وهكذا أمكن النّظر إلى هذا النَّسَب بمعنىً أكثر حَرْفية. فقد اخترع يهوديٌّ أو إغريقيٌّ نَسَباً مشتركاً بين اليهود والإسبرطيين [سكّان مدينة إسبرطة اليونانية] انطلاقاً من إبراهيم، وقد قُبِلَ هذا الزّعم، على الأقلّ في بعض الأوساط اليهودية، وهو زَعْمٌ كثيراً ما نصادفه في العالم الهيلّينستي (مومليانو، المرجع المذكور،ص.105) وهكذا فقد يكون الإسبرطيون ذوي قرابة مع اليهود (المكّابيون، السِّفر الثّاني، 5، 9)، والشّاهد على ذلك رسالة يوناثان المكّابي إلى الإسبرطيين (المكّابيون، السِّفر الأوّل)، وأيضاً الرّسالة الموجّهة من الإسبرطيين إلى خليفته شمعون (14، 20) (10). بل إنّ هذه الأسطورة قد استُثْمِرَت باتّجاه روما، إذْ كان يُقال إنّ الإسبرطيين كانوا على قرابة بالسّابيين [من سكّان إيطاليا] الّذين أعطوا عدداً من النّساء وبعضاً من الملوك إلى الرّومان.

غير أن أرسطو هو الذي كان له الدّور الأوّل في الأسطورة اليونانية عند اليهود. وأحد مصادر هذه الأسطورة توجد في الدّفاع عن أبيون ليوسفوس الذي يستشهد بفقرة من المُصَنَّف المفقود لكليارکس، أحد تلامذة أرسطو : عن النّوم، حيث يلتقي أرسطو بيهوديٍّ ويحادثه باليونانية عن مسائل فلسفية. وتنتهي الفقرة بملاحظة تقول إنّ أرسطو قد تعلّم من الحكيم اليهودي أكثر ممّا تعلّم هذا الأخير منه (يوسفوس، الدّفاع عن أبيون، 1، 176-182).

ب – امتلاك الأصل : الخرافات اليهودية الموضوعة في العصر الوسيط

في حقبة صار فيها أرسطو، داخل السِّياق الإسلامي أساساً، المصدرَ الأوّل للمفكّرين اليهود، فإنّ عدداً من الكتّاب اليهود في العصر الوسيط وعصر النّهضة، معتمدين على أساطير مختلفة مصنوعة في العصر القديم، وعلى المؤلَّفيْن المنحوليْن لأرسطو : في تدبير المنزل (De Domo) ورسالة أرسطو، قد حكوا أنّ أرسطو بعد لقائه بشمعون العادل، يتنبّه إلى أغلاطه المتعلّقة ببعض المبادئ غير المتلائمة مع اليهودية، وعلى الخصوص مسألة أنّ الحقيقة لا يمكن بلوغها إلاّ بالعقل –، فيكتب أرسطو رسالةً إلى الإسكندر يعترف فيها بأغلاطه، ثم يعتنق اليهودية (جداليا بن يحيى، شلشله هاقبالا، الواردة في (Encyclopedia judaica).

لكن الرواية الأكثر عجائبية هي رواية أبراهام يباجو، القائلة إنّ أرسطو كان في الحقيقة يهودياً من سبط بنيامين، وُلد في أورشليم (درك إيمونا، القسطنطينية، 1521، في Encyclopedia judaica).

---

10) يؤكد مومليانو على صحة هاتين الرسالتين، المرجع المذكور، ص 128.

فإذا كانت روايات الامتلاك، والإزاحة، وتشويش الأصول، التي أشرنا إليها باعتبارها تفكيكاً خيالياً للتّعارض بين اليهودية والهيلّينية، قد تكوّنت بهذه السّهولة وفي هذا الوقت المبكّر، فذلك يعود، دون شكّ، إلى التّجاهل الي يكاد يكون شاملاً بين الإغريق واليهود قبل فتوحات الإسكندر، رغم وجود بعض الصّلات من قبل، لكن ذلك يعود أيضاً إلى واقع أنّ الإغريق، بطريقتهم في فهم الشّعوب الأجنبية، كانوا على استعداد تامّ للبحث عن انتسابات و سلاسل أنساب : سواء منها الصّلات والمبادلات بين الشّعوب كما هو الحال تبعاً للرّسائل المتبادلة بين اليهود والإسبزطيين، وهي رسائل قد تيثت صحّتها، أو الانتسابات الفكرية، لأنّ الإغريق كثيراً ما كانوا يرون - بفعل سَلْب امتلاك/إضفاء مشروعية - أنّ علمهم وحكمتهم كانا صادرين في جوهرهما عن الشّرق، وهو أصلٌ جدير بغاية التّقدير (ونذكر مثلاً الأقوال الأفلاطونية عن الرّياضيات، ورحلة أفلاطون إلى مصر، وأخيراً تلميحات نيتشه عن التّأثير اليهودي المرتبط بتلك الرّحلة...). هذا التّملّك للأصل، مثلاً في الرّواية القائلة بأنّ أرسطو نفسه كان يهودياً، لم يكن بالطّبع دون أن يطرح مشكلات نظراً للاختلافات والتّباينات بين فلسفة أرسطو والتّوراة! لكن هذه التّباينات ذاتها هي التي غذّت وأثارت الجهد العملاق للجَمْعِ الخلاّق الذي قام به الفلاسفة اليهود، وعلى رأسهم ابن ميمون، بين التّوراة وفلسفة أرسطو؛ وأيضاً، وبالطريقة نفسها، العملَ الذي كان قد بدأه سلفاً الفلاسفةُ العرب في تلك الفترة وفي قرطبة، المدينة نفسها حيث شرع ابن رشد في المحاولة الأكثر جذرية للتّوفيق بين تعاليم القرآن وحكمة أرسطو.

IV. اليهودية والإسلام : تقاطع الأصول

إنّ الجهود اليهودية والعربية غي العصر الوسيط للجمع بين مصادر الحكمة، والتّوفيق بين تعاليم العقل والوحي، أو الامتلاك الخيالي للأصل، قد تلاها تشديدٌ لمعارضة اليهود أنفسهم، على صورة نَبْذ مُنَاظِرٍ لذلك الذي كان يشتغل ويتطوّر داخل التراث الغربي، ونَبْذ للفلسفة في العالم العربي الإسلامي، وكذا محاولة إدماجٍ فعلية، لكنّها ظلّت غير مكتملة، لليهودية في الإسلام سواء على المستوى اللاهوتي أو التّاريخي.

أ - استبطانُ منطقِ النّبْذِ والتّعارض في اليهودية المعاصرة

سننطلق من مقال أنْدري نيهر عن «الفلسفة العبرية والديانة اليهودية»، المنشور في تاريخ الفلسفة ضمن سلسلة «لابلياد» بالفرنسية] - ومن العمل الذي أنجزه عن فيلون الإسكندري.

كتب نيـهر : «إنّ المسار الفلسفي للتّـوراة يتجسّد هنا في المصطلح : إنّ اسم الفـلسفة نفسه لا يمكن تصوّره لأنّه يَـفْصِل ويُجَاوِر بين مفهومين لا يمكن للفكر التّـوراتي أن يتصوّرهما إلاّ في تآن لا ينفصم» ؛ فالحبّ والمعرفة يجتمعان في مفهـوم « يديَا»، لكن هذه المعرفة ليست من قبـيل التّفكير العـقلي وهي غريبة عن كلّ تجـريد : كيف إذن يمكن مقـابلة المفهوم بمفـهوم سوفيا في [اللغة] اليـونانية وبعلاقة المصطلحيْن في فيلو سوفيـا ؟ وهكذا فإنّ التّعارض المطروح بين اليهودية والفلسفة اليونانية يعرض نفسـه بوصفه غير قابلٍ للاختزال؛ والحال أنّ هذه المقاربة تنطوي في الوقت نفسه على نَفْيٍ للبُعْد المنطقي الذي يحاول نيهر مع ذلك إيضاحه في صميم الفكر اليهودي.

يؤكّد نيهر أنّ التـصوّر المنطقي للأشياء قد أمكن نشوؤه في الفكر الـعبراني انطلاقاً من المحتـوى الدّيني ذاته، وكـتب (المرجع المذكـور، ص.51) : «انطلاقـاً من الله الواحــد يمكن استـنباط كلّ شيء؛ فـالقانون الوحـيد ذاته يُعَبِّرُ عن إرادته على مـختلـف مستـويات المعـرفة: القانون الفـيزيائي لـ« نظام السّماوات والأرض» (إرمـيا، 33،25)، القـانون الأخـلاقي لسلوك البشر (التّوراة)، الذين يُوضَعون أمام الاختيار الدّائم بين الخير والشرّ؛ القانون الميتافيزيقي للعدل الإلهي (تـكوين، 18، 25) الذي ينظّم بطريقة عادلة ومتـوازنة علاقات الله مع الكون المخلوق. ويضيف نيهر إنّ هذا القانون، الصّادر مباشرة عن التّـوحيد والقابل للتفرّع في أيّ مستوىً يمنح مفتاحاً لعبور مستقلّ إلى الأشـياء. والفكر الذي يقبل بالخضوع لذلك القانون يُفْضي، بحركة طبـيعـية، إلى هذه المنطقـة من المعـرفة العـامّة حيـث كلّ شيء يُدْرَكُ في شـبكة من العلاقـات السّببية أو الغائية، المُمَيِّزَة للفكر الفلسفي.

والمشكلة ، كمـا قد يُقال.هي أنّ الفلسفـة منذ لحظتها اليونانيـة لا تكتفي بأن « تدرك كلّ شيء في شبكة من العـلاقات السّـببية أو العائيـة»، لكنّها تُفكِّر، وتبني، وتُسَائل مـقولات السّـببيـة والغائيـة. ونيهـر يُسَلّم فضـلاً عن ذلك بأنّ جمـيع الإثباتات الفلسـفيـة يتمّ إرجاعـها باستمرار إلى مصادرها الدّينية.

فالعلاقة بين الفكر العبـراني والفلسفة لا ينبغي إذن التّفكير فيهـا، كما كان يرى فيلون وابن ميمون، بمصطلحـاتِ سيرورةٍ استيلادية، بل أسـاساً باعتبارها سيرورةً جـدلية، كما يرى نيهر.

وهكذا يجعل نيـهر نفسـه – دفعة واحدة، ومـقتفيـاً تقليداً لم تتمّ أبداً مُسَـاءلته – في منظور التّـعارض بين الفكر اليـهودي والفكر اليـوناني مرفـوعاً هنا بطريقـة جذرية حـتّى درجة التّناقض الأشـدّ تعذُّراً على الاخـتزال، لأنّ نيـهر يجـد نفسـه مسوقـاً لتعـريف الفكر العـبراني

بطريقة سلبية فحسب، بوصفه « نقيض الفلسفة وتناقضها الدّائم» (ص 54) (11)، ويعرض الفكر التّوراتي بوصفه النّفيَ المُستَبَق للفلسفة اليونانية.

إنّ تفكيك هذا التّعارض الجاهز، أي الموضوع و المقبول قَبْلياً، يفترض إذن تفادي البقاء حبيساً سواء في منطق التّسلسل النَّسَبي، الذي يجد أصداءً له حتّى في التّفكير المعاصر (12)، أو في التّعارض والمواجهة أو في تأكيد اختلاف مطلق، وهي استراتيجيات كنّا قد فحصنا عروضاً مختلفة لها، فضلاً عن كونها قد تتآلف فيما بينها وفق منطق دقيق.

لكن يوجد نصٌّ ينبغي أنْ يُقَاوِمَ كلَّ محاولة لاختزاله اختزالاً أُحادي الجانب سواءٌ باتّجاه الفكر اليوناني أو باتّجاه اليهودية : إنّها مؤلّفات فيلون الإسكندري. ومع ذلك يحاول نيهر إرجاع هذا النّص إلى اليهودية الخالصة، مؤكّداً «أنّ الفلسفة لدى فيلون ما هي إلاّ منهج وشكل، وأنّ تفكيره في العمق» يظلّ «أساساً توراتياً». وهذا مايسوقه إلى القول بأنّ فكرة فيلون عن اللوغوس، الأكثر أصالة وشهرة في منظومته الفكرية، لا تشكّل سوى الأجزاء الأشدّ ثانوية، وفضلاً عن ذلك الأشدّ اضطراباً» (ص. 79).

والسّخرية الأولى في هذا الحكم تتمثّل في كونه يقوم على مقولات : منهج/محتوى، شكل/مادّة، وهي مقولات نشأت داخل اللغة اليونانية وبواسطة الفلسفة اليونانية؛ لكن على الخصوص كان لازماً بَتْرُ مؤلّفات فيلون واستبعادها في أجزاء منها بحكم أنّها غير أساسية، حتّى يمكن لتلك المؤلّفات الدّخول في ترسيمة الفكرة المُتَقَرِّرة سلفاً والقائلة أنْ لا شيءَ مشتركاً يمكن العثور عليه بين اليهودية والهيلّينية، بما في ذلك لدى مفكّر مثل فيلون الذي ستنهل منه، كما يعترف بذلك نيهر، سواء الغنوصية اليهودية، أو دراسة المسح عند القدّيس بولس والقدّيس يوحنّا الإنجيلي، أو فلسفة أفلوطين، ناهيك بالاهتمام الذي سيبديه نحوه هيغل مثلاً.

وقد كان رولان غوتشل في عدد خاصّ من مجلّة Revue de Métaphysique et de morale قد طرح منذ بضع سنوات السؤال « هل توجد فلسفة يهودية ؟» وقد رأينا آنفاً جواب نيهرالذي كان – رغم إدراجه للتّوراة العبرية والتّلمود إلى جانب الفلسفة اليهودية الإسكندرية ضمن مساهمته في تاريخ الفلسفة من سلسلة La Pléiade – يعتبر الفكر اليهودي نقيضاً خالصاً للفلسفة، ويعتبر فيلون فيلسوفاً يهودياً لا غير، وما البُعْد الفلسفي لمؤلّفاته إلاّ بعدٌ شكليٌّ، ثانويٌّ، غير جوهري.

وسنحلّل الفعل الموازي الذي أنجزه الفيلسوف الإسرائيلي يشاياهو ليبوفتز في مجموع مقالات صدر منذ عشرين سنة في إسرائيل، وعشر سنوات بعد ذلك بفرنسا، تحت عنوان :

---

11) ويصل نيهر في موضع آخر الى القول بأن فلسفة التوراة تتلخص في «التحدي اللامعقول للعقل» الذي تجسده ثقة أيوب حين يؤكدها في «لو قتلني الله لما قاومته بل أرجوه» (أيوب، 13و 15). وبمقتضى ذلك نجد أنفسنا منساقين بعيدا جدا عن المنطق المحايث لمجموع الفكر التوراتي، المذكور آنفا، وهذا التباين هو ثمرة الحفاظ بكاثمن على التعارض الجذري بين الفكر اليهودي والفكر اليوناني.

12) Marlène Zarader, **La dette impensée**, Heidegger et l'héritage hébraique.

في ترجمة لهنري أطلان، وكذا مؤخّراً التّحليل Judaisme, peuple juif et Etat d'Israël المفصَّل عن ابن ميمون في كتاب La foi de Maimonide، الذي نشره دافيد بانون بفرنسا في 1992.

إنّ ما يُمَيِّز خطاب ليبوفتز، هو فعْلُ التّعارض و النّبْذ المبدئي بين اليهودية والثقافة والفلسفة الغربيتين، وهو فعل قد أنجزه في الوقت نفسه وعلى المستوى نفسه لمَا قام به إزاء «العلم الكوسموبوليتي» : «إنّ مساهمة اليهود – الذين كان بعضهم مفكّرينَ كباراً – في الفلسفة، خارج نطاق التّفكير الخاضع للتّوراة، لا يمكن اعتبارها فلسفة يهودية» – فهذه الفلسفة اليهودية لا يمكن أن تكون إلاّ لاهوتية – «وهذه المساهمة ليست مرتبطة باليهودية، بل بالفلسفة الأوروبية، التي تضمّ أيضاً هؤلاء الفلاسفة اليهود». إنّ موقف ليبوفتز يقوم إذن على نفس منطق النّبْذ و التّعارض الموجود عند أندري نيهر، غير أنّ له، بفضل جذريته، مَزِيَّةَ كونه أكثر منطقية. فهو يُقَرِّرُ النّبذ انطلاقاً من مبدإ مطلق : لا يمكن لشيء أنْ يُسَمَّى يهودِياً حتّى يتأصّل أو يتجذّر في التّوراة.

وسنتفحّص الآن نتائج هذا الموقف فيما يخصّ ابن ميمون (13). ينطلق ليبوفتزمن قول لمفكّر اليهودية الرّبّانية (ربّي مائير سمحة هاكوهن) يؤكّد أنّ أقوال ابن ميمون «في [رسالة] اليد القوية ودلالة الحائرين، وشرح الميشنا تُحَرّكها الرّوح الواحد نفسه».

وكتب ليبوفتز : «إنّني لمّا قلتُ بأنّه لا ينبغي تعريف ابن ميمون بوصفه فيلسوفاً، لم أكن أقصد أنّه لم يكن لديه فكر فلسفي (...) إنّني فقط لمّا قلت إنّ ابن ميمون لم يكن فيلسوفاً، فقد كنت ألْمَح إلى الدّلالة التي كان هو نفسه يعطيها لفكره الفلسفي (...) الفيلسوف هو الإنسان الذي يطمح إلى المعرفة. لكن ابن ميمون لم يكن يطمح إلى المعرفة : إنّه كان يطمح إلى معرفة الله.»

---

13) لكن لنشر أولا الى مثال في مجال الأخلاق، فقد كتب ليبوفتز : «إن أخلاق العالم الغربي اقترح جوابين كبيرين على مسألة التوجه الإرادي للفرد : السقراطية، أي : إن الاختيار الأخلاقي للإنسان هو في توجه إرادته باتساق مع معرفته لحقيقة الواقع والكانطية : إن الاختيار الأخلاقي للأنسان هو في توجه إرادته باتساق مع الوعي بواجبه. لكن [اليهودي] الذي يقرأ مرتين في اليوم «اسمعوا يا بني إسرائيل»، يقرأ أيضا «لا تتبعوا أهواء قلوبكم وأعينكم»، ويفسر ليبوفتز «لا تتبعوا أعينكم» بأنه نفي للمبدإ السقراطي، في حين أن «لا تتبعوا أهواء قلوبكم» هو نفي لمبدإ كانط. أما تبرير الآية ومعناها، فهو يتلخص في هذه العبارة : «أنا الدائم إلهكم».

الفهم المقلوب واضح ومن المدهش أن ليبوفتز يجهل إدانة كانط للتحديد المرضي للإرادة، ويجهل كذلك معارضة القلب للواجب في فلسفة كانط العملية، فإذا كان كانط في أسس ميتافيزيقا الأخلاق، يشير الى الاحترام بوصفة عاطفة (غير مرضية)، وهو تدوين للقانون في القلب، كما ينبهني دريدا الى ذلك، فإن القلب «ينبغي أن يعتبر لا علة للقانون، بل أثرا للقانون على الفرد» (كانط، أسس...، ص. 102، هامش الباب الأول). لكن ما هو أشد إدهاشا، هو أن نرى ليبوفتز يقابل هذا بالمجانية الخالصة لعبادة الله، وبواقع أن الفعل الأخلاقي اليهودي يتميز بأنه لا يستدعي أي تبرير، ولا أي جزاء، وهذا القول هو نفسه ما يمكن أن يكون وصفا دقيقا وملائما للتحديد الأخلاقي عند كانط !

إن تأويل ليبوفتز المقلوب هذا لا يمكن تفسيره إلا برغبته في أن يعطي بأي ثمن طابعا جذريا للتعاوض، ليس فحسب بين الهيلينية واليهودية، ولكن بشكل أوسع، وكما هو الحال عند نيهر، بين اليهودية – المتصورة نفيا مسبقا لكل فلسفة – وبين الفلسفة، المفترض أنها ليست وريثة، حتى اليوم، إلا للوغوس اليوناني، إنه إذن رفض لكل محاولة لتبيان البنية المعقدة للتلاقي والتكرار التي كشف عنها جاك دريدا، مثلا فيما يخص الروح العبراني لدى هيدغر في [كتاب دريدا] De l'esprit، والذي ينبغي كذلك تحليلها فيما يخص الفلسفة العربية الإسلامية.

وهذا هو التّبرير الثّاني للإقصاء المبدئي الذي يفترضه ليبوفتز باستمرار : ليس فحسب أنّه لا يمكن أنْ يُوصَف بفكر أو ثقافة أو فلسفة يهودية إلاّ ما يتجذّر (الأصل) حصراً في التّوراة، بل أيضاً لو استطاع يهودي أن يّنجز عملاً فلسفياً، وأنْ يُعتبر هذا العمل يهودياً، فذلك لأنّه لا يمكن توجيهه (الغاية) إلاّ «الهداية الكائن البشري إلى فهم أنّ عبادة الله والعمل بوصاياه هما الغايتان النّهائيتان اللتان بمستطاعه بلوغهما.» (المرجع المذكور، ص. 35). إذن، ليس لفلسفة ابن ميمون، حسب ليبوفتز، من دلالة سوى هذه : إدراك أنّ «غاية التّوراة هي تحقيقها والعمل بها»، وهذا لا يمكن أن يدركه «إلاّ مَنْ بلغ المعرفة الحقيقية (14)»

إنّ الفلسفة تجد نفسها هنا في النّهاية مُخَصّصةً، بطريقة كلاسكية جدّاً، في دور خديمة اللاّهوت؛ والعلاقة بين الهَلاَخَا، أي الفرائض العملية، وبين الفلسفة، هي علاقة دائرية (انظر ص. 35)، وهذه الدّائرة هي تحديداً ما يُقْصِي عنها كلَّ تحديدِ آخر للفلسفي، وخصوصاً الفلسفي اليوناني، وبالتّالي كلَّ تراث آخر.

ب – اليهودية والإسلام : العلاقة باليونان، والعلاقات المتبادلة

موضوعنا كان هنا في المقام الأوّل تأشير ضرورة تفكيك التّعارض بين التّراث اليهودي والتّراث اليوناني، مع تبيان أنّ هذا التّفكيك يشتغل سلفاً فعلياً وتاريخياً داخل العلاقة بين التّراثين.

وتلعب شخصية أرسطو هنا دوراً هامّاً، لأنّه يكاد يكون الفيلسوف الرّسمي لدى المفكّرين اليهود والعرب في العصر الوسيط، وهي الحقبة التي تطوّرت فيها معظم أساطير الأصل (15). إنّ البحوث المقارنة عن فلسفة ابن ميمون قليلة جدّاً بالنّظر إلى البحوث حول

---

14) وذلك يكون بتطهير «الإيمان بالله من كل ما تعتبره غالبية الناس إيمانا بالله» والذي ما هو في الواقع إلا إيمان «بشيء آخر غير الله»، كما يوضح ليبوفتز، ص 36.

15) داخل العلاقة المعقدة التي تلوح هنا بين اليهود والعرب، والتي تجري أساسا في المغرب العربي في العصر الوسيط، يمكن أن نميل الى البدء بملاحظة تخص السكان موضوع الحديث.

معلوم أن معظم سكان المغرب، على الخصوص، هم من أصل أمازيغي، وأن العرب قد جاؤوا بقليل من الرجال بهدف غزو كان عسكريا في المقام الأول، وأن انتشار الإسلام لم يحصل إلا بطيئا، على مدى أربعة أو خمسة قرون على الأقل، وتم التعريب اللساني والثقافي ببطء أشد.

والحال أن يهود إفريقيا الشمالية ينحدرون كذلك من أصلين مختلطين، وفقا للفرضيات المفصلة في أحدث الأبحاث التاريخية. إن شطرا منهم ينحدر فعليا من الشتات اليهودي، ولنقل بالأحرى من الهجرة، لأننا نعلم أنه لما كان اليهود لايزالون يحتفظون بدولة في [منطقة] اليهودية، فإن ثلاثة أرباعهم تقريبا كانت تعيش مشتتة في بلدان حوض المتوسط، والشطر الآخر من اليهود الموجودين بإفريقيا الشمالية، في تلك الحقبة وحتى الحقبة المعاصرة، وربما يشكلون الأغلبية، كانوا يتكونون من أمازيغيين اعتنقوا اليهودية في القرون الأولى وفي العهد الروماني. إن التبشير اليهودي، المحظور عليهم من داخل اليهودية والمتراجع تدريجيا بعد أن حظره من الخارج الأباطرة المسيحيون الأوائل، كان في تلك الحقبة نشطا للغاية، وأثار بذلك رد فعل قوي من المسيحية، باعتباره منافسا خطرا.

بحيث إننا قد نتخيل وجود مفكرين يعيشان في الحقبة نفسها، أحدهما يهودي والآخر مسلم، وكلاهما أمازيغي، يتميزان بالدين فحسب، وإحدى الديانتين، كما سنعود الى ذلك لاحقا، تكرر وتستأنف رواية الديانة الأخرى عن الأصل، وفقا لبنية كنا قد أشرنا إليها سابقا. مفكران يشرحان بالعربية النص نفسه، المترجم الى العربية، لفيلسوف يوناني، أرسطو، يحاولان كلاهما توفيق تعاليمه العقلانية مع تعاليم نصوصهما المقدسة، ويصادفان، كمت قد نتصور، نفس النمط من المصاعب في مشروعهما، حتى وإن لم يكونا قد اقترحا بالضرورة الحلول نفسها.

وليس ببعيد عن ما تخيلناه : أن ابن رشد كان عربيا وابن ميمون يهوديا، ولم يكونا أمازيغيين، ولا من أصل مغاربي، بل من الأندلس، وكلاهما ولد في قرطبة، بفارق بضع سنين.

فلسفة ابن رشد. وعموماً ليس نفس المختصّين هم الذين يشتغلون على التّراثين، وربّما تتذكّر أنّ **دلالة الحائرين** قد كُتبت أوّلاً بالعربية قبل ترجمتها إلى العبرية.

ولاشكّ أنّ العلاقات بين الرّجلين لم تكن بالأساس علاقات تأثير مباشر من ابن رشد الأكبر سنّاً على الأصغر سنّاً؛ فقد كان ابن ميمون ينتسب إلى مدرسة قد أنشأها الفارابي المسلم وارتبط بها ابن باجّة وابن رشد. فالأمر إذن يتعلّق بقرابة مرتبطة بمرجعيات فلسفية مشتركة (16)، وسيكون حاسماً دون شكّ، في منظور تفكيك الأصول الذي يدمج في حركته التّراثَ العربي الإسلامي، تحليل صلاّتهما المتبادلة والمتقاطعة بالتّراث اليوناني، وفلسفة أرسطو على الخصوص، وكذا مرجعياتهما الدّينية الخاصّة، المشتركة على نحوٍ مّا.

لنُذكّرْ بالتّفاوت الزّمني الدّائم، على ما يبدو، في علاقة اليهود بالفلسفة، تفاوتٌ ينبغي دون شكٍّ أخذه بالاعتبار، وينبغي مُسَاءلة دلالته وآثاره، عوضاً عن البقاء في رؤية لليهودية بوصفها نقضاً مسبقاً للفلسفة، لكلّ فلسفة. هذا التّفاوت، الذي يتجلّى في تفضيل ابن ميمون للشرّاح، والفلاسفة العرب السّابقين لعهده، على معاصره الشهير [ابن رشد]، ويفسّر كذلك أنّ التّعليم الأرسطي قد استمرّ داخل الطّوائف اليهودية، على الأقلّ حتّى القرن السّابع عشر في أرض الإسلام ، وربّما أكثر من ذلك في أوروبا (17). ومن بين أشياء أخرى، كان ذلك من خلال شرح أرسطو ، المترجم إلى العبرية [عن العربية] قبل أن يُترجم إلى اللاتينية...

وهكذا ينبغي الشّروع في عمل تفكيك نَشط ليس فحسب داخل التّراث اليهودي، بل أيضاً، بموازاة ذلك، داخل التراث الإسلامي، ممّا سيستلزم إعادة امتلاك، أو بعبارة أدقّ صعوداً نحو الرّصيد اليوناني الذي ينبني عليه هذا التّراث، رصيدٌ يوناني لم يتمّ تخطّيه، بل هو موضوع لمحاولة طرد، كما يتبيّن ذلك من التّحليل الجيِّد لعبد الفتّاح كيليطو عن ابن رشد في لسان آدم («ترحيل ابن رشد»). طردٌ غير قابلٍ للاكتمال، وغير مُنْجَز كلّياً أبداً، طردٌ رمزيٌّ لِمَا لا يمكنه إلاّ أنْ يستمرَّ في الاشتغال خفيّةً لكن دون أن يتمّ التّعرّفُ عليه، طردٌ أو احتراز من رصيد يوناني يشتغل في الثّقافة العربيَة الإسلامية كما يشتغل الرّصيد اليهودي خفية، بدرجات مختلفة، في التّراث الغربي.

لكن ينبغي الذّهاب أبعد، لأنّ الدّيانة الإسلامية في الواقع قد ظهرت في سياق ثقافي مُحَدَّد، سياق العصر القديم في حقبته الأخيرة؛ ولنذكر مثلاً الدّور الذي لعبته الطّائفة الوثنية

---

16) كان ابن ميمون، في بعض النقاط، قريبا أيضا من ابن سينا، ويبدو أنه قد تأثر بالصوفية (في نصوصه عن الطابع السامي للتجربة الدينية، مثلا، دلالة الحائرين، III، 51).

17) قال نيتشه عن اليهود : «إنهم يتغيرون، إن كانوا يتغيرون، كما تقوم الإمبراطورية الروسية بفتوحاتها، كإمبراطورية ليست وليدة البارحة ولديها ما يكفي من الوقت أمامها، أي بأبطأ ما يمكن» (ما وراء الخير والشر، الفقرة 251).

الأخيرة في أرض الإسلام، طائفة حرّان الفلسفية، التي قدّمت، فضلاً عن ذلك، كما يكتب ليبيرا : «قسطاً هامّاً من العلماء المُعبَّئين لنقل العلم اليوناني إلى السّريانية وإلى العربية (La philosophie médiévale, p. 65). فالعالَم اليوناني والفكر اليوناني إذن كان لهما دورٌ – ينبغي تحديده – في ظهور و/أو تطوُّر الإسلام، وليس من المصادفة حقّاً إنْ كان العالم العربي الإسلامي قد منح لنفسه الفلسفة اليونانية على العموم مرجعاً نظرياً رئيسياً، وفلسفة أرسطو على الخصوص.

والحال إنّ القرآن يُقيم علاقةً جوهريةً تماماً مع اليهودية أكثر أساسية، فيما يبدو لنا، من تلك التي يقيمها مع المسيحية.

مرجعية يهودية، مرجعية يونانية – مرجعيةٌ يونانية كانت اليهودية تُقيم معها، في الأمكنة نفسها والأزمنة نفسها، وأكثر من ذلك عن طريق الوساطة العربية، علاقةً لا تقلُّ جوهريةً وإشكالية، تتناول سواءً التّوفيق بين الحكمة اليونانية وتعاليم اليهودية، أو مسألة الأصل، كما قد عاينّا ذلك في السّياق العربي الإسلامي.

إنّ امتلاك الإسلام لليهودية يتّخذ Aufhebung [تَخَطٍّ جدلي] : وكما هو شأن المسيحية عند هيغل، فإنّ اليهودية قد تمّ تخطّيها في الإسلام، أي نَسْخُها والاحتفاظ بها وتجاوزها، أي نفيها جدلياً؛ والمسألة مرتبطة في الآن ذاته بالمعنى العامّ للعلاقة باليهودية، ولكن كذلك بقصص مُحَدّدة : لنفكّر مثلاً في سورة القصص التي، كما يؤكّد جاك بيرك : «يصير فيها الاندماج في حلقة من المصروية [نسبةً إلى مصر] تامّاً» ، «إلى حدّ أنّ اسم بني إسرائيل لا يكاد يُنْطَقُ به؛ وهم يُقَدَّمون فقط بأنّهم «طائفة» من المصريين (الآية 4) ! ولا توجد إشارة إلى الجزء الأساسي في مهمّة موسى، أي تخليص بني إسرائيل، إلاّ ما كان (الآية 40) من ضياع جيش فرعون في البحر، حيث لا يُقَدَّمُ تفسيرٌ لذلك». هذا التّخطّي لليهودية في الإسلام يتحكّم (18) بشكل واسع في الوضعية الخاصّة والملتبسة لأهل الذّمّة النّصارى وخصوصاً اليهود منهم، أي «أهل الكتاب» الذين لم يستمعوا أو لم يفهموا الرّسالة الأخيرة، رسالة النّبيّ محمّد؛ ومن ثمّ ربّما، وفي حدٍّ معيَّن، شيءٌ مّا يتحكّم بطريقة جوهرية في التّعارض بين الإسلام واليهودية، يظلّ ثابتاً في حين أنّه أو ينبغي له أنْ يُرْفَعَ جدلياً – واستمرّ هذا حتّى النّزاعات المعاصرة.

والحال أنّه ينبغي، من جهة، تبيان ما الذي داخل الإسلام والتّراث الإسلامي، وخصوصا في القرآن ذاته، يُشَغِّلُ سلفاً معنى هذا الامتلاك وعلى نحوٍ مّا يُوقفه، أو يُميِّز البُعْد

18) عن هذا التمفصل، أحيل على آراء مكسيم رودنسون في كتابه ذي الأطروحات التي طالما تعرضت للجدل، لكنها حافزة على التفكير رغم ذلك : .Maxime Rodinson, Mahomet, Seuil, 1961

السّحيق، غير القابل لامتلاك هذا الخاصّ، الذي يحاول الإسلام مع ذلك، وخصوصاً القرآن نفسه، امتلاكه؛ وكذلك تبيان أنّ ما يقاوم عملية التّخطّي، والامتلاك، هو أشدّ الأشياء عدم صلاحية للامتلاك، والذي يُسْتَشَفُّ من خلال القرآن : مثلاً، أصل الشّريعة المشروخ، والشّعب المتمرّد على أمر الله؛ أو كما يشير إلى ذلك فتحي بن سلامة، صورة هاجر الغائبة المشتركة على نحوٍ مناقضي بوصفها صورة النّبْذ الأصلي.

إنّ تفكيك التّخصيص الأصلي في الإسلام، هو إذن هنا مرّة أخرى مُسَاءلة فكرة بداية مطلقة. وكما حاولنا تبيان ذلك في موضع آخر، فإنّ تلك المساءلة لن تكون الاعتقاد، شأنَ بعضِ المؤلّفين (19)، العثورَ مثلاً في فكر هيدغر على إثبات للمنطق الإسلامي عن الأصل والتّاريخانية، بل بالأحرى، إذا كان من اللازم اقتفاء آثار هيدغر، تبيان أنّ الأصل يُحيل دائماً على فائضٍ تأصيلي، وأصلية أوّلية، أو حسب منظور أكثر جذريةً من منظور أكثر حذريةً من منظور هيدغر، الى تعدّدية غير قابلة للاختزال، واختلافٍ للأصل غير قابلٍ أبداً للتّخصيص.

v. التّفكيك النّيتشي والعلاقة بالحداثة

إنّ عمل جاك دريدا في De l'esprit يُفضي إلى مساءلة جذرية لانغلاق المثلّث أو الثّالوث اللساني-التّاريخي الإغريقي/اللاتيني/الألماني، الذي قد جرى تحليل منطقه الخفيّ بخصوص الرّوح أي Geist/spiritus/pneuma. ويحظى اللفظ الألماني، بالنسبة لهيدغر، بفائضٍ من الأصالة ؛ والحال أنّ انغلاق الثّالوث التّاريخي لا يتمّ بسهولة فحسب، بل لا يمكن أنْ يَنْتُجَ، كما يقول دريدا (المرجع المذكور، ص. 164) إلاّ عن «نَبْذ عنيف»؛ ويتساءل دريدا : «ما الذي يُبَرِّر" تاريخوياً " انغلاق هذا المثلّث؟» ألاّ يظلّ «منفتحاً منذ الأصل (والتّشديد منّي) وبواسطة بنيته ذاتها على ما كانت اللغة اليونانية ثمّ لاتينية الكتاب المقدّس مُلْزَمَةً أنْ تترجمه بلفظتي pneuma وspiritus، أي الرّوح العبري؟».

لكن، أليس هذا المثلّث، إنْ كان لايزال ممكناً استعمال هذا اللفظ، أكثر انفتاحاً، إذا ما تصوّرناه ضمن منطق ما يشير إليه دريدا بأنّه «اللاتجانس مع الأصل» (المرجع المذكور، ص. 176)، وألاّ ينبغي منذئذ التعرّف، فيما وراء أيّ تسلسل زمني، وعَبْرَ امتلاكات الأصل الاستيهامية، على اللعبة المتقاطعة والمعقّدة للأصول، التي يعتمل فيها على السّواء الأصل اليهودي والأصل الإسلامي أو العربي الإسلامي، وأصولٌ أخرى أيضاً ؟

---

19) فتحي التريكي مثلا الذي يؤكد في L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique، على أهمية «الزمن المحكي» و«قصص الأنبياء»، وإيديولوجية الحق، في فكرة التاريخانية التي هي، هنا في الواقه القرآني، تدشينية لأنها ستتيح، بعد تأسيس سلطة الدولة الإسلامية، إعادة تنظيم للماضي، وتحكما في الحاضر، وانفتاحات على مستقبل الأمة الإسلامية»، أو محمد أركون في L'Islam, l'historicité et le progrès : «لقد اشتغل القرآن فعليا كقوة تاريخية، وقرار موجه لمصير واستباقية لتاريخانية واقع بشري». انظر مقالنا الذي سيصدر في Croyance et événementialité, 1997.

هذا الانفتاح الأشدّ جذرية هو الذي نريد استكشافه في ختام بحثنا، بعد أنْ نرسم شروط إمكانه من خلال منطق تعدّدية الأصول النّيتشي، الذي لمّا لم يكن محكوماً بمنطق تسلسل تاريخي بسيط، فهو ينفتح ويفتح كذلك على تحديد إسلامي، وحتّى على تحديد أكثر «شرقية».

في هذا المنظور، ستتقصّى أوّلاً التّحليلات النّيتشية المتعلّقة باليهود والإغريق، مُبيِّنين نطلاقاً من هناك ما يندرج في علاقة مع «الحداثة»، سواء بالنّسبة لليهود أو للعرب، ودون شكّ فيما وراء هؤلاء وأولئك.

أ – التّفكيك النّيتشي

انطلقنا، في محاولة تفكيك الأصول هذه، من قول لنيتشه، يندرج في الظاهر ضمن المنطق المألوف جدّاً للتّعارض بين اليهودية والهيلّينية. وتلك الفقرة – ويوجد كثير مثلها بنفس المنظور عند نيتشه – تتحدّث عن سمَة الخضوع أو الاسترقاق اليهودي أمام إلاه لا مقايسة ممكنة بينه وبين الإنسان. ويتعارض انتفاء المقايسة هذا مع العلاقة الإغريقية بالإلهي، التي يجد الإنسان نفسه فيها غير مُنْحَطٍّ ولا مسحوق، بل على العكس مكتسباً النُّبْلَ، كما يقول نيتشه.

غير أنّ لامقايسة إله اليهود لا تُشكِّل مجرَّد سمَة سلبية، لأنّ اللامقايسة في العلاقة بالله هي نفسها التي تتيح وصف الدّيانة اليهودية بصفة السُّموّ، كما كتب كانط (في تحليل السّامي)، وكانط هو الذي يأسف، في موازاة ذلك، للتّزاويق الرّخيصة التي اعتقد الحاكمون أنّ عليهم أنْ يكسوا بها الدّين كي يجعلوه أسهل منالاً عن طريق الإحساس (20).

وبالفعل، فإنّ الشَّطَط الديونيزي هو الذي يَتَصادَى هنا، لأنّ ما يريده هذا الموروث اليهودي، كما يقول نيتشه، هو «أنْ يُلاشي، ويُكَسِّر، ويُدَوِّخ، ويُسكِرَ»؛ فالأصل اليهودي ليس إذن مجرَّد غريب أجنبيٍّ عن الأصل اليوناني كما يبدو ذلك في الخلاصة ذاتها لهذه الفقرة («العكس تماماً للنّبيل والإغريقي»)، التي لا تتلخّص في البُعْد الأَبُلوني، بل إنّ الإثنين يتقاطعان ويتداخلان. وهكذا، يبدو أنّ موضوعة التّعارض ليست سوى لحظة، أو موقف أو منظور ضمن التّقويم النّيتشي للعلاقة بين اليهودية والهيلّينية. وتتّخذ هذه العلاقة أشكالاً أخرى عديدة في التحليلات النّيتشية؛ إنّها أشكال متعدّدة تُحَدِّد اللعبة المعقَّدة لما يمكن تسميته بالتّفكيك النّيتشي للأصول.

---

20) «إن الحكومات قد سمحت عن طيب خاطر بتزويد الدين بمثل هذه التزاويق وقصدت بذلك أن تسلب من رعاياها لا الجهد فحسب، بل أيضا القدرة على توسيع ملكات الروح الى ما وراء الحدود التي قد تفرض عليها تحكميا، لأن ذلك يمكن فرضه بسهولة أكبر على الإنسان السلبي تماما» (ملاحظة عامة حول عرض الأحكام الاستطيقية المنعكسة»، نقد ملكة الحكم).

ذلك لأنّ اليهودية والشّعب اليهودي ليسا موضوعين تافهيْن لدى نيتشه، فهما يلعبان دوراً مُتعاظماً في فكر، خصوصاً في تكوين مسألة العَدَمية والحداثة. وليس فحسب مجرّد اليهود الملموسين، بل المفهوم اليهودي، كما كان نيتشه قد كتب منذ 1870 في رسالة إلى كارل غيرْسدورف («"يهودينا" – وأنت تعلم إلى أيّ مدىً يذهب هذا المفهوم...») إذن هذا المفهوم اليهودي هو الذي سنحاول أن نأخذ مَقَاسَه في تحليل العلاقة بالإغريق.

فيما وراء علاقة التّعارض، الملتبسة سلفاً، فالكيفية الآتية للعلاقة بين الإغريق واليهود التي سنصادفها، هي علاقة انعكاسِ التّعارض – ومن المهمّ التّأكيد على أنّ الأمر لا يتعلّق هنا بتطوّر زمين عند ينتشه، بل بالأحرى بتطوّر على مستوى التّعقيد والبلورة. ونجد ذلك متواتراً في الأحكام حول العهد القديم [التوراة] والعهد الجديد [الإنجيل]؛ وسنشير الى ثلاثة منها.

في الفقرة 52 من ما بعد الخير والشرّ، يُلحُّ نيتشه على تفوّق العهد القديم على العهد الجديد، وعلى مجموع الأدبين الإغريقي والهندي، بل، حرفياً، على غياب أيّ مقياسٍ مشترك بين الإثنين، ويكتب نيتشه : «في العهد القديم اليهودي، هذا الكتاب عن عدالة الله، نصادف ناساً وأحداثاً وأقوالاً تبلغ من عظمة الأسلوب أنّ الأدب الإغريقي والأدب الهندي لا يُقدّمان شيئاً جديراً بالمقارنة. ونظلّ مأخوذين بالرّهبة والاحترام (التّشديد منّي) أمام هذه الآثار الرّائعة لمَا كان عليه الإنسان قديماً وتستبدُّ بنا أفكار حزينة حول آسيا العتيقة وشبه جزيرتها المتقدّمة، أوروبا، التي تدّعي أنّها تُجَسِّد في مواجهتها "تقدّم الإنسان"». وبعد ذلك في جنيالوجيا الأخلاق (المقالة الثّالثة، الفقرة 22)، يُذكّر نيتشه بـ«ذوقه السّيِّئ»، أي تذوّقه لـ العهد القديم، فيقول بعد أنْ كان قد أشار إلى العهد الجديد : «إنّي أمتلك شجاعة ذوقي السّيّئ – العهد القديم – فهذه مسألة مختلفة تماماً : لنحترم العهد لقديم ! هناك أجد رجالاً عظاماً، وديكوراً بطولياً، وشيئاً نادراً من بين كلّ أشياء هذا العالم : سذاجة القلب القويّ (21) الثّمينة جداً؛ وأكثرمن ذلك، أجد فيه شعبا.» ويقابل نيتشه ذلك بالزّخرفة الثّقيلة وإقليمية العهد الجديد، الذي يشير إليه بكونه «بالأحرى هيلّينياً أكثر منه يهودياً». أخيراً، في مقتطف من كتاباته المنشورة بعد وفاته، والمؤرَّخ في يونيه–يوليه 1885 (36 [42])، يؤكّد نيتشه انعكاس العلاقة، ينكب بخصوص اليهود : «إنّ أُبَّهَة الموت وطريقةً في تقديس ألَم الوجود على الأرض لم تَجِدَا حتّى الآن أبداً تعبيراً أجمل من ذلك الموجود عند بعض يهود العهد القديم؛ حتّى الإغريق كان يمكنهم أنْ يتعلّموا في مدرستهم!».

---

21) قد نلمح في الصورة النيتشية عن «القلب القوي» تحديدا ديونيزيا (انظر S. Kofman, Le mépris des Juifs, notel, p. 89.

لسنا هنا بصدد مظهر من هذا التّفكيك النّيتشي، الذي ليس بالإمكان سوى رسم خُطاطة له هنا؛ والجدير بالملاحظة هو أنّ تعدّدية المنظورات المرتبطة بالعلاقة بين اليهود والإغريق لا تتطابق مع مجرّد تطوُّر لفكر نيتشه، حتّى وإنْ كان الموضوع أو المفهوم اليهودي يكتسب أهمّية متزايدة على مدى الأعوام، لأنّنا نصادف، وحتّى النّهاية، ملاحظات تُبْقي على التّعارض ضمن علاقة تراتبية من التفوّق الإغريقي.

لنَستَحْضِرْ أيضاً بعضاً من الاستراتيجيات النّيتشية في إدراك العلاقة: لنُورد مثلاً اشتراك اليهود والإغريق في التعلّق بالحياة («اليهود، الذين يشكّلون شعباً كان ولايزال يتعلّق بالحياة، كالإغريق وأكثر من الإغريق...» (فجر، الفقرة 72) أو أيضاً فيما يخصّ الانحطاط (سقراط، علامة الانحطاط، كتابات منشورة بعد الوفاة، 1887-1889، 11[375]) الذي تنبغي قراءته في تَوَازٍ مع السّمات المتعلّقة بالانحطاط اليهودي، مثلاً في ما بعد الخير والشرّ، الفقرة 195). لنلاحظ كذلك علاقة الاستمرارية: بفضل اليهود «لم يحدث انفصام في حلقة الثقافة التي تصلنا الآن بأنوار العصر القديم الإغريقي الرّوماني. وإذا كانت المسيحية قد فعلت كلّ شيء لشَرْقَنَة الغرب، فإنّ اليهودية هي التي ساهمت أساساً في غَرْبَنَته فوراً وبلا انقطاع: هذا ما يعادل بمعنًى مّا تصيير مهمّة أوروبا وتاريخها استمراراً لمهمّة اليونان وتاريخها (22). هذه الاستمرارية قد ساهم فيها اليهود بفضل المنطق والاستدلال العقلي اللذين يوجدان، حسب نيتشه، في الصّميم من طريقة التّفكير اليهودية، لا بسبب عقلانية ومنطقية محايثتين للوحي، كما يؤكّد ذلك نيهر من خلال إقامته لتعارض قَطْعيٍّ بين هذا المنطق واللوغوس اليوناني، بل لأسباب تاريخية جعلت اليهود مضطرّين للاعتماد على «قوّة الأدلّة القاهرة (23)» هذه المقدرة المنطقية منقوشة في تاريخ الشّعب اليهودي، وهو تاريخُ تَكَيُّف قد طوَّر القدرات المحاكاتية والذّكاء المنطقي، كما يقول نيتشه، لأولئك الذين يقصدهم باسم «اليهود» هذا، والذي يتجاوز هنا كلّ تخصيص أمبريقي.

---

22) إضافة الى ذلك، وفي أحلك فترات العصر الوسيط، لما كانت الغيوم الآسيوية قد امتدت بثقلها الرصاصي فوق أوروبا، كان اليهود، مفكرين أحرارا، وعلماء، وأطباء، هم الذين واصلوا - رغم أعتى العنف الموجه ضدهم - الإمساك براية الأنوار واستقلال الفكر، ودافعوا عن أوروبا ضد آسيا، والى جهودهم يعود، بقدر كبير، الانتصار الذي آل في النهاية الى تفسير للعالم أكثر طبيعية، وأكثر اتفاقا مع العقل، وفي كل الأحوال منعتقا من الأساطير، وبفضلهم لم يحدث انفصام الخ...» (H.T.H., I, § 475, L'homme eu-ropéen et la destruction des nations)

23) في الفقرة 348 من [كتاب] المعرفة المرحة، «في أصول العلماء»، كتب نيتشه : «فاليهودي، بالمقابل، نظرا لنشاطه ذي الطابع الجاري ولماضي شعبه، فإن أدنى ما يعتاده هو أن يصدقه الناس - ويكفي النظر من هذه الجهة الى العلماء اليهود - فهم جميعا يراهنون بصورة خارقة على المنطق، أي على قوة الأدلة القاهرة على التصديق : إنهم يعلمون أنهم سينتصرون بالمنطق، حتى ثمة حيث يجعل النفور العرقي والاجتماعي تصديقهم عسيرا. لاشيء أكثر ديمقراطية من المنطق، فهو لا يستثني أحدا ويظهر الأنوف المعقوفة أنوفا مستقيمة». لنلاحظ بخصوص هذه العبارة الأخيرة [الموجهة ضد اليهود] أن ردود الفعل الأخلاقية، سواء أكانت مستنكرة أم مؤيدة، لا تسعف في شيء على فهم رهان الموضوع اليهودي عند نيتشه.

وهكذا يؤكّد نيتشه: «إنّ أوروبا، وفي المقام الأوّل الألمان، جنسٌ غير معقول بشكلٍ يبعث على الرّثاء، ويلزم حتّى هذا اليوم «تنقية دماغه»، وهو ليس مديناً بالقليل لليهود فيما يخصّ المنطق وصفاءً أكبر للعادات الذّهنية. وحيثما اكتسب اليهود نفوذاً، فقد علّموا كيفية التّمييز برهافة أكبر والاستنتاج بصرامة أكبر، والكتابة بوضوح ودقّة أكبر: لقد كانت مهمّتهم دائماً استدراج شعبٍ «إلى العقل»...

لنتوقّف في النّهاية عند تحليل العلاقة بين الهيلّينية واليهودية بمصطلحات التّكامل، مفهوماً انطلاقاً من نموذج التّكامل الجنسي: «يوجد نوعان من العبقرية : أحدهما يُنْجبُ ويريد الإنجاب قبل كلّ شيء، والآخر يتقبّل الإخصاب ويَلدُ»، كما كتب نيتشه في الفقرة 248 من ما بعد الخير والشرّ، قبل أن ينسب الى اليهود، والى جانبهم الرّومان، وربّما الألمان، الدّورَ الذّكوري، والى اليونان والفرنسيين المصير الأنثوي للحمل والإنضاج. «هذان النّوعان من العبقرية يبحثان عن بعضهما، كالرَّجُل والمرأة؛ لكنّهما يُسيئان الظنّ ببعضهما - كالرجل والمرأة»، كما يوضّح نيتشه، مُقدّماً تشبيهاً أخرياً عن العلاقة بين اليهود والإغريق.

وهكذا يقوم نيتشه باستكشاف منهجيٍّ للعلاقة بين الهيلّينية واليهودية (ليس من الممكن بسطه و تحليله هنا) سواء على مستوى الأخلاق، أو على مستوى الدّين، و«الثّقافة»، و«العادات»، الخ.

وهكذا، إذا كان فعْلُ عَكْسِ التّعارض هو الأكثر إثارة، وربّما قبل كلّ شيء الأكثر ضرورة، فإنّه مع ذلك ليسَ الأكثر جذرية، فالجذرية تكمن بالأحرى في إعادة تقويم مُعَقَّد للعلاقة، وفي تشويش التّخصيصات الأصلية؛ مثلاً العبور من الأصل الإغريقيّ إلى الأصلَ اليهودي-عَبْرَ مصر-، والصّعود إلى أُصول مشتركة أكثر قدَماً - أُصول شرقية؛ وأخيراً حركة استبدال الأصول لا جدوى منها، والإعلان عن الارتيابَ أمام كلّ بحْث عن الأصل. وفي نصٍّ مُبَكِّرٍ لنيتشه ولادة الفلسفة في الحقبة التراجيدية للإغريق، توجد فقرة، بها سيكون علينا أنْ نختم مؤقّتاً هذا التّحليل عن «التّفكيك النّيتشي للأصول»، فقرةٌ تتضمّن بالتّحديد الارتياب الأقوى حدّةً بخصوص «إرادة الأصل».

كتب نيتشه: «الأسئلة التي تمسُّ أصول الفلسفة هي أسئلة لا طائل منها بتاتاً (24)، لأنّه في الأصل كانت في كلّ الأمكنة تسود الهمجية، واللاّمتميّز، والخواء، والقبح، وأنّه في

24) هذه الفقرة مسبوقة بما يلي : «لاشك أنه قد كانت جهود لتبيان الى أي حد قد استطاع الإغريق أن يكتشفوا ويتعلموا عند جيرانهم المشارقة، والى أي حد كان ما نقلوه عنهم متنوعا. لقد كان مشهدا غريبا حينما جعل جنبا الى جنب الأساتذة المشارقة المزعومون وتلامذتهم الإغريق المفترضون، وحينما جرت المقارنة مؤخرا بين زرادشت وهيراقليطس، وبين الهنود والإيليين، وبين المصريين والإمبدوقلس، وهناك من ذهب الى حد تصنيف أنكساغوراس بين اليهود وفيتاغورس بين الصينيين. والخلاصة من كل هذا هزيلة جدا فيما يتعلق بالتفاصيل. لكننا قد نستسلم لإغراء هذه الفكرة في مجملها لو أنه لم يكن مفروضا علينا أن نستخلص منها أن الفلسفة كانت مستوردة جملة وتفصيلا الى اليونان، وأن تلك الفلسفة ما كانت لتولد في أرض الوطن الأم، بل إنها قد تكون، بوصفها جسما غريبا، قد خربت اليونان أكثر مما أنعشتها. لا شيء أشد عبثية من أن تنسب الى الإغريق ثقافة إقليمية محلية : إنهم على العكس من ذلك قد تمثلوا كليا الثقافة الحية لشعوب أخرى». Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, p. 806.

جميع الأشياء ليس المهمّ ألاّ الدّرجات العليا (25) (...) إنّ الطّريق الصّاعد إلى الأصول يُفضي في كلّ مكان إلى الهمجية؛ ومَنْ يُكرِّس نفسه للإغريق ينبغي أنْ يكون حاضراً في ذهنه أنّ غريزة المعرفة المنفلتة من عقالها تؤدّي من تلقاء ذاتها وفي كلّ الأزمنة، شأنها في ذلك شأن الحقد على المعرفة، إلى الهمجية، وأنّ الإغريق قد تحكّموا في غريزة المعرفة التي هي في حَدِّ ذاتها شَرِهَة، وكان ذلك بفضل ما كان لهم من احترام للحياة، وبفضل حاجتهم المثالية إلى الحياة ... لأنّ جميع ما كانوا يتعلّمونه، كانوا على الفور يرغبون في أنْ يَحْيَوه».

لقد عرف الإغريق كيف يتمثّلون الثّقافات الأجنبية، ويُكيِّفونها، ويتكيَّفون معها ويذهبون بها أبعد بكثير من إمكاناتها «الأصلية». وتفرض نفسها هنا مرّة أخرى المقارنة مع فنّ التكيّف، والمحاكاتية اليهودية، وكذا العلاقة بالتّحديد الحيوي، الذي ينبغي مَفْصَلَتُه بمسألة العدمية*.

إنّ فنّ التكيّف، والمحاكاة، هو أحد السُّبُل التي ينطلق منها التّحديد النّيتشي لليهود بوصفهم شعباً من الممثّلين، أي حيث يصل المفهوم أو الموضوع اليهودي ليُعَيِّنَ غياب ما هو خاصّ، واللاانتماء، وما سمّاه موريس بلانشو، في نصٍّ من L'Entretien infini «مطلب الاقتلاع، وتأكيد الحقيقة المُتَرَحِّلة (26)».

وهكذا يُعَرِّف بلانشو الكينونة-يهودياً بواقع «الغياب عن الموطن». لكن غياب الموطن هذا لا يُقَدِّم فقط تحديداً سلبياً للكينونة-يهودياً، إذْ يتساءل بلانشو: ألاّ يعني التّرحال بالأحرى «علاقة جديدة بـ" الحقيقي"؟ (27)». هذه العلاقة الإيجابية بالخارجانية، بالخارج، هي ذاتها التي تحمل إسم الوجود. إنّ اختلاف الهويّة هذا، وهذا الاختلاف الأصلي، هو ما يتيح لنيتشه أنْ يُفكِّر ويقول، تحت إسم «اليهود» بغياب ما هو خاصّ، وغياب التجذُّر، مؤشِّراً بهذا لـ«اليهود» بوصفهم ممثّلين حاسمين لتنجيز الحداثة وانتشار العدمية (28).

---

25) يرى دريدا أن نيتشه لم يضع موضع السؤال، أو أنه لم يسائل بالقدر الكافي موضوع البنوة، وعلى الخصوص سلطة الابن.

* «العدمية» مفهوم أساسي ومركزي في فلسفة نيتشه، لكنه ذو مستويات وتأويلات عديدة، والتأويل الأكثر كلاسيكية يرى العدمية باعتبارها الحقبة التي افتتحها «موت الله»، وانهيار القيم، وحركة الانحطاط عبر التاريخ. ويرى نيتشه أن المسؤول الأساسي عن انتشار العدمية هو سلطة الكهنة اليهود ثم المسيحيين، الذي أفضى الى سلب القيمة عن القيم الأرضية والمحسوسة، قيم الحياة، لصالح الغيبي. لكن موت الله وانهيار القيم لم يؤديا الى تحرير للوجود، بل على العكس من ذلك الى غرق عام في الـ «لا جدوى» التي هي المنطوق الحديث للخطاب العدمي ؛ ويرتبط الموتيف اليهودي بالعدمية وبالحداثة أساسا من حيث أن هذا الموتيف يتيح التفكير في ثيماتية التيه وغياب الخاص بوصفها مرتبطة بتاريخ اليهود وأوضاعهم. [هذه التوضيحات من رسالة خاصة الى المترجم تفضل بها مؤلف هذه الدراسة السيد جان-جاك فورطي].

26) Maurice Blanchot, **L'Entretien infini**, p. 183.

27) Blanchot, *op. cit*, p. 185.

28) «إن الشعب اليهودي، منظرا إليه من وجهة نظر سيكولوجية، هو شعب ذو طاقة حيوية خارقة المقاومة، وحينما يجد نفسه في ظروف لا تطاق، فإنه إراديا وبمهارة كبرى في البقاء على قيد الحياة، ينضوي تحت لواء غرائز الانحطاط - لا لكون هذه الغرائز تهيمن عليه، ولكن لأنه قد حدس فيها قوة بفضلها يمكن أن يفرض نفسه ضد «العالم». إنهم على النقيض من كل الانحطاطيين : كان يلزمهم أن يتقمصوا دورهم الى حد التمويه، وعرفوا، بعبقرية مسرحية ما عليها من مزيد، كيف يجعلون أنفسهم في طليعة جميع الحركات الانحطاطية (...) ليجعلوا منها شيئا أقوى من كل انحياز الى قول «نعم للحياة» (L'Antéchrist, § 24).

ب – اليهودية والإسلام : العلاقة بالحداثة

إذا كان لفظ «يهودي» يشير إلى غياب ما هو خاصّ، وإلى التّرحال، أو اللاّانتماء، فإنّنا ندرك حينئذ في أيّ اتّجاه تتحقّق هذه التّحديدات داخل ومثْلَ الحداثة. وهذا الدّمج لليهودية داخل ومثل الحداثة، هو أيضاً ما يتيح إدراك لماذا وبأيّ معنىً لم تعد توجد «فلسفة يهودية» ولا «فيلسوف يهودي»؛ ويؤكّد يوليوس غوتمان في تاريخ الفلسفات اليهودية أنّ فلسفة سبينوزا هي في تعارض عميق مع الدّيانة اليهودية، «ليس فحسب فيما يخصّ شكلها العقائدي التّقليدي، بل أيضاً فيما يخصّ قناعاتها الأخيرة»، إنّ فلسفته، وقد فَصَمَتْ كلّ رابطة بالدّيانة اليهودية، لم تعد تتوجّه إلى معتنقي اليهودية، وإنّما إلى مجموعة المفكّرين الأوروبيين الذين تُوَحِّدُ بينهم فكرةُ حقيقةٍ مستقلّة بذاتها».

إنّ سبينوزا يُدَشِّنُ اتّجاهاً سينتشر بشكلٍ حاسمٍ في القرون التّالية إلى أنْ يتلاشى وبهذا المعنى يمكن القول إنّه يفتح سبيلاً نحو الحداثة، بالقَدْر الذي كان فيه فكره، رغم تعارضه مع اليهودية، فهو يحاورها في الآن ذاته، مع أنّ فكر سبينوزا، كما يكتب غوتمان، لم يتغلغل ويؤثّر في العالم اليهودي إلاّ بعد أنْ ارتبطت اليهودية بالحياة الرّوحية للأمم الأوروبية (تاريخ الفلسفة اليهودية، ص. 334).

ونيتشه، مفكّر العدمية، هو أوّل مَنْ أدرك هذا التّلاشي للتّعارض والفارق بين اليهودية والفكر الغربي، وأوّل من شرع في تفكيك هذا التّعارض؛ بحيث أنّ ما ينتشر في مؤلّفاته بوصفه موضوعاً يهودياً أو ما يتكوّن فيها باعتباره مفهوماً يهودياً يتلاقى تحديداً بموضوع حداثة تتطلّب إعادة التّفكير فيها. وبهذا المعنى، وفي إحالة على التّحديد العدمي للحداثة الذي يشير إليه دريدا تحت إسم mondialatinisation [صيرورة العالم لاتينياً، أو لَتْنَنَةُ العالم]، فإنّنا نرغب في تمييز هذا التّحديد الآخر للعدمية الذي يبدو لنا لازماً التّفكير فيه انطلاقاً من الموضوع اليهودي في علاقته بالعدمية، مفهومةً في مدلولها الأشدّ جذريةً كما بلوره نيتشه انطلاقاً من التّيه، والسَّلْب «اليهودي» لـ الأصل، والخاصّ، الخ. وهو تحديد آخر، وحده الخوفُ من سوء الفهم يمنعنا من تسميته تهويد العالم (mondiajudaïsation) كتب دريدا في ختام «العنف والميتافيزيقا» : «أنحن يهود ؟ أنحن إغريق؟، إنّنا نحيا في الاختلاف بين اليهودي والإغريقي، الذي هو ربّما وَحْدَةُ مَا يُسَمَّى بالتّاريخ (29)».

---

29) «أنحن إغريق ؟ أنحن يهود ؟ لكن من هم نحن ؟ أنحن (سؤال غير تاريخي، سؤال ما قبل منطقي) أولا يهود أم أولا إغريق (...) الى أفق أي سلام تنتسب اللغة التي تطرح هذا السؤال ؟ من أين تستمد طاقة سؤالها ؟ هل بإمكانها أن تعرض التزاوج التاريخي بين اليهودية والهيلينية ؟ ما مشروعية، وما معنى الرابطة الإسنادية [is] في هذه العبارة لأشد الروائيين الحديثين هيغيلية : "Jewgreek is greekjew. Extremes meet ?" (L'écriture et la différence, p. 227). ويؤكد دريدا على الارتياب الذي يبديه منذئذ نحو الجينيالوجيا، والتاريخانية، والمحذور الغائي الذي يبدو أنها تنطوي عليه (انظر بخصوص هذا المقتبس ماسيلي).

والحال أنّنا أردنا الإيحاء بأنّ العالم العربي الإسلامي هو جزءٌ من هذا التّاريخ أو من تفكيكه، وأنّ هذا السُّؤال هو أيضاً سؤاله، حتّى وإنْ لمّا يكد يكون ممكناً صياغته (30)؛ لا لأنّنا نرغب - لأسباب استراتيجية، أو سياسية، أو بسبب إحساس غربيٌّ بالخطأ - في استقباله ضمن هذا المثلّث الموسّع الذي عرضنا له آنفاً؛ وإنّما بالأحرى، كما أردنا تبيانه، ولو على شكل برنامج للبحث، لأنّ هذا العالم العربي الإسلامي كان دائماً وسلفاً جزءاً من هذا المثلّث، وبمعنيً مّا قبل انبعاثه التّاريخي الفعلي. هذا التّاريخ وهذه الأصول تظلُّ دون شكٍّ في انتظار إعادة امتلاكها، ونحن بهذا لا ننوي السُّقوط في فخاخ الاستشراق أو «الرُّؤية الغربية»، أو أن نُسْهم في الخطابات التي تنتقد بلا انقطاع انحطاط الثّقافة العربية وعقمها؛ فالأمر إذن يتعلّق بملاقاة جديدة وإعادة للتفكير في علاقة الإسلام والفكر والثقافة العربيين الإسلاميين باليونان واليهودية، وهذا لا يستلزم أيضاً، بالنّسبة للثقافة العربية أو العربية الإسلامية، كما هو مفهوم أن تفقد «خصوصيتها» عن طريق الحسرة على ما هي عليه، ممّا يَؤُول، كما يؤكّد ذلك كيليطو (المرجع المذكور، ص. 67) إلى التنكّر «بلا قيد ولا شرط لعشرة قرون من الأدب العربي»، وإنّما بالأحرى أنْ تُعَاود تلك الثّقافة العثورَ أو أن تعثر على علاقتها بهذا الآخَر الذي هو مثيلٌ دون أنْ يكون مُطَابقاً ودون أن يكون مجرَّد آخَر.

لقد طُرِدَتْ الفلسفة من العالم العربي الإسلامي لأسباب لاهوتية أساساً وسياسية على الخصوص، (بعد وفاة ابن رشد وطرد جثمانه ومؤلّفاته، كما أوضح ذلك عبد الفتّاح كيليطو في نصٍّ جميل جداً من لسان آدم)، ممّا أعاق تكوينَ مثيلٍ للجامعة الغربية Universitas. إنّ العالم العربي الأسلامي (ونحن واعون بالطّابع التّعميمي والاختزالي لهذه التّسمية، التي لا ينفكُّ مكسيم رودنسون عن التّحذير منها) قد عاين بذلك السّلطةَ السّياسيةَ والدّينية وهي تبثُّ تدريجياً العُقم في التّكوين اللاهوتي للإسلام (31)، وفي المواجهة - الاستيضاح مع الفلسفة اليونانية.

وهكذا أمكن أنْ يتحجّر التّعيين التّاريخي و السّياسي للأصل، في حين أنّه، كما أوضح ذلك فتحي بن سلامة (32)، لم يكن الأمر كذلك في تراث تاريخي وشعري وأدبيٍّ معيّن، حيث الأصل يظلُّ مُعَلّقاً، مشوَّشاً، في اختلافٍ مع ذاته غير مُحَدَّدٍ وغير قابلٍ للتّعيين،

---

30) يستحضر عبد الكريم الخطيبي عبارة دريدا هذه في الاسم الجريح، لكن ببعض التحوير : «أنحن إغريق، أنحن شرقيون ؟» (المرجع المذكور، ص 16).

31) أحيل هنا على ملاحظات عبده الفيلالي الأنصاري، صاحب تقديم وترجمة جديدة الى الفرنسية لكتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، Ed. La Découverte/ Le Fennec, 1994

32) Donnerlieu", **In Altérités Nord-Sud**, Colloque sur l'Entre Deux, L'Harmattan, 1997.

ولا حتّى إلى حدٍّ مّـا، في القرآن مثلاً، حيث لم تُختَتم ولم تتحقّق بالتّحديد عملية التّخطّي التي بدأت في اتّجاه اليهودية وإطار ظهورها الخاصّ. هذا مـا يُفسّر ربّما أنّ العلاقة بـ«الحداثة» هي موضوعٌ لمساءلة مُتَواترة للغاية في العالم العربي الإسلامي، وتظلّ رغم ذلك إشكالية للغاية.

ظلّت اليهودية على صلَة بالفلسفة، وخصوصاً بالفلسفة اليونانية، حتّى حوالي القرن السّابع عشر في العالم الإسلاَمي، وحتّى القرن التّاسع عشر في الغرب. وعلى العكس ممّا جرى في العالم العربي الإسلامي، فإنّ اليهود لم تكن لهم سلطة سياسية مستقلّة كان بإمكانها أنْ تراقب، أو تخنق عند الاقتضاء كلّ مشروع بحث، سواءً منه ما يرتبط بالفكر الدِّيني اليهودي أو العلاقة بالفلسفة.

فاحتفظ فكر ابن ميمون إذن بتأثير هامٍّ ودائم في العالَم اليهودي فيما يرتبط بالفلسفة الدِّينية، في حين أنّه في مجال الفلسفة العامّة سيظلّ تأثير الفلاسفة العرب راجحاً، خصوصاً أتباع أرسطو منهم، وفي مقدّمتهم ابن رشد؛ وكان هذا على الرّغم من مجادلات ومعارضات قويّة للغاية داخل الطّوائف اليهودية الشّرقية والغربية على السّواء، التي لم تستطع أنْ تمنع تقدُّماً هائلاً لشيوع الفلسفة وهيمنة التّوجُّه الفلسفي في المواعظ والتّفسير التّوراتي انطلاقاً من القرن الثّالث عشر للميلاد (غوتمان، المرجع المذكور، ص. 233-239)، واستمرّ ذلك بصورة دائمة، لأنّ سبينوزا نفسه، أوّلُ فيلسوف «يهودي» حديث بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً، قد تأثّر بعض التّأثّر بمؤلّفات ابن ميمون.

وهكذا فإنّ دَفْنَ أو كَبْت الفلسفة اليونانية، ونتيجة لذلك الفلسفة بحصر المعنى، قد حدث متأخّراً، وكأثَر مُنْزاح، وصدىً لما حدث في العالم العربي الإسلامي؛ ومن المفارقة أنّ هذا الكبت لن يحدث بشكل كثيف إلاّ في الحقبة المعاصرة، كما عَاينّا ذلك من خلال تحليلات نيهر وليبوفتز، في الوقت الّذي كان فيه الفكر اليهودي قد لَحقَ بالتّراث الغربي وَاسماً إيّاه ببعض السّمات الحاسمة التي تَهُمُّ أيضاً التّجربة والبُعْدَ الأنطولوجي للتّاريخ اليهودي.

وهذا ما يُفَسّر التّطوُّرَ الحديث داخل اليهودية لفكرة التّعارض بين التراثين اليهودي والهيلّيني، الذي انتهى باليهود إلى تَبَنّي القول الغربي عن وجود تعارضٍ وغُربة جذرية بين التراثين، وهو تعارض كثيراً ما ضاعف تعارض مُعَاداة السّامية والانتصار للهيلّينية – وذلك في اللحظة ذاتها التي كان فيها الفكر اليهودي يندمج في التّراث الغربي، باثّاً فيه، بواسطة الأدب والفلسفة من بين أشياء أخرى، عدداً من التّحديدات الجوهرية. إنّ استدخال اليهودية للخطاب الغربي عن النّبذ المتبادل بين التراثين الذي رسمنا خطاطةً لنشأته، هو إذن مُتَعالق بانصهار أو اندماج الفكر اليهودي في الفكر الغربي، وبالارتكاس ضد هذا الفكر الغربي.

ومن جهة أخرى، فإنّ التّشرُّب الحديث، في العالم الغربي، بسِمَات مثل غياب الخاصّي والتّجذُّر و«الموطن»، يُصَاحِبُ التّطوّر على صعيد الكوكب الأرضي للاتّصالي والتّقني والعلمي، الذي أكّد جاك دريدا على طابعه الغربي والتّقني بواسطة مصطلح mondialatinisation، ممّا يوحي كذلك بالعلاقة المُناقضية مع المسيحية، باعتبارها تجربة موت الله.

ويمكن الاعتقاد، والبعض مثل مكسيم رودنسون قد قال ذلك، إنّ «الله لم يمت في دار الإسلام»، وأنّ الربّ اليهودي العتيق، إذا ما ردّدنا عبارة نيتشه، هو في صحّة جيّدة كذلك.

وإذا كان لابدّ من النّظر إلى الإثنين على نفس المستوى، فلنلاحظْ مع ذلك أنّ اليهودية أو اليهود، عن طريق الانغراس في أرض إسرائيل منذ خلق دولة يهودية، لم يعد ممكناً اعتبارهم حاملين للصّورة الأنطولوجية عن التّيه، و«اللاكينونة في موطن»، إذا ما ردّدنا عبارة بلانشو، أو غياب الخاصّي، ويبدو على العكس من ذلك أنّهم قد دخلوا في سيرورةِ ما كان ليبوفتز قد تحدّث عنه بوصفه تقديساً للأرض والأمّة.

لم تعد إذن اللاّهُويّة أو اللاّخاصّي رمزياً حكْراً على صورة اليهودي، وبذلك تصير هذه اللاّهوية، أو اللاخاصّي، غير مُقيَّدة، وعامّة، أو بمنطق المفارقة، ممكنٌ امتلاكها.

إنّ امتلاك اللاّخاصّي، هو تحديداً المهمّة التي كنّا نحاول تبيان أنّ شروط ظهورها قد تبدو مجتمعةً في دار الإسلام، لا بأمرٍ خارجي، وإنّما بسبب ضرورة باطنة. إنّ أمام العالم العربي الإسلامي إمكانيةُ –وربّما مطلبَ– اكتشاف أو إعادة اكتشاف عربيته، لا بالتّنكُّر لذاته، ولكن باستيضاح ما الذي لم ينفك، من الهيلّينية واليهودية، عن الاشتغال في داخله، رغم، أو حتّى من خلال محاولة الامتلاك – النّفي لهذا الرّصيد «الأصلي».

انطلاقاً من هنا يمكن ربّما أنْ ترتسم خُطَاطة أخرى لِمَا هو غربيّ[33] عن طريق صعودٍ باطنٍ نحو المكوِّن العربي الإسلامي داخل الغرب، وهي خُطاطة قد تتعدّى خطاطة لَتَنّنَة العالم.

ومن هنا أيضا يمكن التّفكير في علاقة أخرى بين هذين الكيانين، اليهودي والعربي الإسلامي، ثمانية قرون بعد الاقتران الخارق في العصر الوسيط الذي عَايَنَ جُهْداً مشتركاً لا مثيل له من أجل مَفْصَلَة الشّريعة التّوراتية والقرآنية بالعقلانية الفلسفية اليونانية. ومن المعلوم حتّى اليوم أنّ قسماً كبيراً من نصوص ابن رشد، موجودة فقط باللغة اللاتينية، ومجهولة تماماً

33) إن الصعود، بمعنى يظل من اللازم تعميقه، نحو الجذور اليونانية واليهودية، ونحو الانتساب الغربي للعالم العربي الإسلامي، سيكون إدراكه أفضل في اليوم الذي سيبدأ فيه الاشتغال على نصوص ابن رشد التي لا توجد إلا في نسخ بالعبرية، وأعجب من ذلك، في نسخ بالعربية مكتوبة بحروف عبرية...

في العالم العربي، والتي لمّا يكد يبدأ الاطّلاع عليها (33)؛ وهذا ما سيسمح بدحض البديهية الزّائفة النّاشئة في العالم العربي، ثم التي فرضتها المعرفة الغربية منذ رينان، والقائلة بأنّ العرب ما كانوا قطّ فلاسفة، بل مجرّد نَقَلَة متواضعين عاجزين عن إنتاج أيّ شيء في مجال الفكر العقلاني.

إنّ استيضاح هذا اللاّمُفَكَّر فيه وهذا المكبوت اليوناني واليهودي سيساهم دون شكّ في رَسْم علاقة جديدة للعالم العربي الإسلامي بحداثةٍ لن تعود منذئذٍ غربيةً، وتصبح هي ذاتها متأثّرةً بهذا الاقتحام.

إنّ مفهوم شعب التّيه، واللاانتماء، كما يقول بلانشو، وتاريخ خاصّ هو تاريخ الشّعب اليهودي، كلّها تشير إلى تحديدٍ خاصٍّ للحداثة، هو تحديدُ العدمية، شريطة تدقيق معناها (34).

هذا التّحديد الذي يمكن تسميته «تهويد العالم» في الحين الذي ينتشر ويتحقّق في الحداثة ومثْلَ الحداثة (عَوْلَمَة، كوسموبوليتيه، غياب الغايات أو «القيَم»، التّيه، الخ.) فهو يَكُفُّ مع ذلك عن أنْ يتكفّل به الشّعب اليهودي منذ خلق دولة إسرائيل وادّعائها لِقيَم الهويّة والأرض.

الأمر الذي سيساهم بنوع من المفارقة في حلّ التّعارض بين اليهودية والإسلام، هذا التّعارض المُتَحَدِّد تحديداً مُضاعَفاً بواسطة العلاقة المختلفة ظاهرياً مع الحداثة، وبالتالي مَعيشةً فعلياً بما هي كذلك، في حين أنّ مساءلة الأصل التي رسمنا خُطاطتها هنا تَنْخُرُ هذا التّعارض من الدّاخل وتُفكّكه أو تُوَضّح كيف أنّ «هذا يتفكّك» سلفاً، وفق القاعدة نفسها لِمَا كان يتفكّك في التّعارض بين الهيلّينية واليهودية.

إذا سَمَّيْنا هكذا، في منظور نيتشي، تهويدَ العالم، بأنّه ما يُسْهم بنشاطٍ في انتشار العدمية، خصوصاً في تحديدها الاتّصالي والتّقني والعلمي (إذا جاز لنا تحوير عبارةٍ يستعملها جاك دريدا بوصفها تمييزاً جزئياً لِلَتْتَنَة العالم)، فينبغي أنْ لا ننسى أنّ ما ينتشر في الحداثة باعتباره فاعلاً للحداثة يمكن أنْ يشتغل في الوقت نفسه كقوّة مقاومة، بواسطة ما يختلف في اليهودية ولكن أيضاً في الإسلام، عن حَدَثِ موت الله، وبذلكَ تُتَاح إمكانية إعادة التّفكير في العلاقة اليهودية، واعتباراً لما قدّمناه هنا، في العَلاقة الإسلامية، بـ «الحداثة».

---

(34) عن مسألة العدمية، ولأنه ليس بإمكاني إعادة بسط تأويل معقد، فإنني أحيل على : Politique et modernité. Traversées du nihilisme (Osiris)، وكذا على مقال بعنوان : «Nihilisme et modernité» في L'ancien et le nouveau, collectif (P.U.S., 1996)

فتحي بن سلامة

الطّلاقُ الأصْـليّ

على امتـداد أعمال يظلّ الدّين فيـها كُلّيَّ الحضور، لم يأخـذ فرويد الإسلام بالحسبان في تفكيره حول الـديانة التّوحيدية. وهو لم يتوصّل الـى صياغات بصدد الإسـلام إلاّ في فقرة وجيـزة من كتابه الأخـير : «الرجل موسى والديانـة التوحيـدية»، مقصـياً إيّاه في الآن ذاته من مجـال بحثـه. والحال أنّ نظريّة الدّين عند فـرويد ترتبط، فيـما وراء دراسة الظاهرة الديـنية في حدّ ذاتها، بقضايا تأسيس المجتمع البـشريّ، وتكوين القانون والأزمة المزمنة للحضارة. وبفعلها هذا تُعبّيءُ نظرية الدّين مجمـوع مفاهيم التحليل النفسيّ، كما لو كان تأسـيس معرفة جديدة عن الذات الحـديثة، باعتبارها ذات اللاوعي، يمُـرُّ باستكشاف المـشاهد الأصليـة لنفسيـة اللّه الواحد وتأويلهـا. وجميع التطـوّرات الناتجة عن ذلك، بما فيـه تشييـد هذه الحقيـقة عن الأصل الموصـوفة بكونهـا **تاريخيـة**، والتي ستختـزنها الذاكرة التوحيدية في تلافـيف نسيانها، يمكن ربطها بالمـهمة التي قـرّرها فرويد لنفسـه : «ترجمـة الميتـافزيقا إلـى ميتـاسيكولوجيا» من أجل تكوين علم اللاوعي (1). لكن ألم يُغْفل التحليل النفسيّ منذ فرويد، بإغفاله الإسلامَ، الفصلَ الأخير من كتاب التوحيد، وبُعداً كاملاً من هذه **الحقيقة التاريخية** لميتافزيقا الواحد؟ أيّةُ نتائج سـتكون لو أنّنا، بعْدَ قرن من هـذا، نأخذ بالحـسبان، ضـمن حـقل فكر الأصـول والمؤسسـة الرمزية، دوافع التـأسيس الإسلاميّ؟ أيّةُ تعديلات للذاكـرة التوحيدية سـيلزم استخدامـها أثناء ذلك الوضع ؟ هل تُبْرزُ تلك الدوافع إشكاليـة جديدة **لـلأب وللأصـل** ظلّت مُستعْـصية على الفهم من خلال المنظورين الوحيدين لليهوديّة والمسيحيّة؟

تناول فرويد في «الرجل موسى وديانة التـوحيدية» (2)، تحت عنوان الصعوبات، حالة الإسلام، معتذراً عن معارفه المحدودة. والواقع إنّ مقالته تـتضـمّن معلومات دقيقة، مستمدّةً من

1) S. Freud, **Psychopathologie de la vie quotidienne** (1901), trad. S. Jankélévitch, 1975, Petite Bibliothèque Payot, PP.276-277.

2) S. Freud, **L'homme Moïse et la religion monothéiste**, trad. C. Heim, Gallimard, 1986, préface de Marie Moscovici.

تُرجِم الكتاب إلى العربيّة في السبعينيّات بعنوان : «موسى والتوحيد».

مصادر لا يذكرها، لكنها مقتبسة دون شكّ، من المجال الغنيّ جداً للدراسات الألمانية عن الإسلام. وسأنقل النص الكامل للفقرة المقصودة:

«لابدّ للمؤلّف أن يعترف آسفاً أنه لن يستطيع أن يعرض سوى هذا المثال [اليهوديّة]، فمعارفه المحدودة في الموضوع غير كافية لإكمال البحث. فهذه المعارف تتيح له فحسب أن يضيف إنّ حالة تأسيس الديانة الإسلامية تبدو له تكراراً مختصراً لتأسيس الديانة اليهودية، وتبدو بمثابة محاكاة (Nachahamung). ويظهر أن النبيّ كان ينوي في الأصل التبنّي الكامل لليهودية له ولشعبه. إنّ استرداد (Wiedergewinnung) الأب الأوّل (Urvater) الوحيد والعظيم قد أحدث عند العرب سُمُوّاً خارقاً للوعي بالذات قد قاد إلى نجاحات دنيوية عظيمة لكنه استُنْفِدَ أيضاً في تلك النجاحات. فقد أنعم اللّه على شعبه المختار أكثر مما فعله يهوه بالنسبة لشعبه. لكن التطوُّر الداخليّ للدين الجديد سرعان ما توقّف، ربما لأنّه كان ينقص التعميق الذي أحدثه في حال اليهودية، القتل الذي تعرّض له مؤسّس الدين»(3).

إنّ هذه الاعتبارات، بالرغم من وجازتها، لَتطرح مشكلاً عميقاً. فمن جهة، يدرج فرويد الاسلام في الاطار العامّ لنظريّته في الدين، وبالذات في مايتعلّق بالمسألة المحوريّة، مسألة الأب. إلاّ إنّ هذا الادراج يتمّ عبرَ مفهوم التكرار (Wiederholung) الذي لايمثّل لاإعادة إنتاج الشيء أو نسخه، ولا اجتراره (Grübelzwang)، في حدود كون مايتكرّر لايتكرّر إلاّ من حيث لايشكّل نفسَ الشيء، وهذا ممّا يستدعي اختلافاً في جذر التكرار بالذات. لكن، من جهة ثانية، وباستخدام مفهوم **التقليد** imitation، فإنّما يستعيد فرويد إحدى أطروحات الاستشراق الأوربيّ في فترته حول تأثير اليهوديّة في تأسيس الاسلام، وذلك بالتعارض مع تيّار آخر يُموقع بالأحرى بدايات هذا الدين، أي الاسلام، في الانحدار المسيحيّ. إنّ تاريخ الأفكار الأوروبيّة حول الاسلام باعتباره **تقليداً**، أي باعتباره لايملك شيئاً يكون **خاصته** propre، لهو طويل. وفي توكيداته الأكثر جذريّة، يعزو هذا التاريخ هذه اللاّخاصيّة الأصليّة إلى قدرة مؤسّس الاسلام على الاستحواذ على ما يعود إلى الأديان الأخرى، ومن هنا موضوعا الغصْب والنبيّ الزائف اللذان طرّزا هذا التاريخ. إنّ الديانة التوحيديّة الأخيرة قد دخلت منذ ولادتها في صراع مع الديانتين اللتين سبقتاها في هذا الصدد، ممّا مَوْضَعَ دعوةَ مؤسّس الاسلام حول إرث ديانة توحيديّة أصليّة. والحال، وكما سنلاحظ، إنّ **التملّك**

---

3) «الرجل موسى والديانة التوحيدية»، الترجمة الفرنسيّة السابق ذكرها. ولقد راجعتُ ترجمة هذه الفقرة كلمة كلمة مع جانين ألتونيان Janine Altounian العاملة ضمن فريق ترجمة آثار فرويد الكاملة في «المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة» PUF. ولقد أدخلنا على ترجمة الفقرة تعديلات عديدة، خصوصاً تصحيح هفوة في المفردة adopter (فعل «تبنّى يتبنّى») المترجمة إلى adapter (فعل «كيّفَ يكيّف»).

الأصليّ قصّة بالغة القدَم في الديانات التوحيديّة، وهي حاضرة منذ «سفر التكوين»، في قلب الأسرة البطريريكيّة، عبرَ المأساة التي تنْعقد حول إبراهيم وسارة وهاجَر، تحت بصر اللّه. إنّ كاملَ مسألة هبة الأصل، واقتسامه، وتملّكه، وإعادة تملّكه، هي ماسيشغلنا ههنا. إنّ مناورات الكتابة والقراءة في التوحيد، من أيّ طرف جاءت وفي أيّ حقبة، بمافيه فترتنا الحاليّة، لم تكفّ أبداً عن الدوران حول هذه النقطة : **هاجس خصوصيّ الأصلّ، وتملّكه ونقائه، هاجس أصليّته وبكارته.** وينبغي أن تظلّ نصبَ أعيننا «واو العطف» بالغة الدلالة هذه التي يقيمها مفهوم **الخصوصيّ** propre في الفرنسيّة بين كلّ من **النقيّ والحصريّ.**

لكن ألايكمن هنا كاملُ رهان «الرجل موسى والديانة التوحيدية» الذي حاول فيه فرويد إثبات أنّ مؤسّس اليهوديّة إنْ هو إلاّ مصريّ، غريب على الشعب العبرانيّ؟ نتذكّر الإستهلال الرّاجف لكتاب «الرجل موسى والديانة التوحيدية» : «إنّ انتزاع الرجل الذي يعتبره شعبٌ أعظمَ أبنائه ليس شيئاً يقوم به المرء طوعاً أو عن طيب خاطر، خصوصاً إذا كان هو نفسه منتسباً لذلك الشعب». إنّ فرويد بإنجازه لهذا الإختطاف عن الأصل أراد أن يترك لنا في آخر كتبه إنشاءاً خياليّاً يُجابه فيه التأسيس الذاتيّ للخصوصيّ وانغلاقه بالضيافة الأصليّة للغريب بماهي شرط للحضارة. لاأحد قابض على **المرّة الأولى** الأصليّة. لاديانة، ولاثقافة، ولاجماعة للذاكرة أو للّغة يمكن أن تكون ذاتها في بدايتها ولاأن تتحقّق أو تجيء إلى ذاتها قبلَ أنْ تمرّ باختبار **الآخَر** والغريب (أ). ولذا كان خصوصيّ الذات نتيجة **مَعاد** يظلّ شرطه يتمثّل في انْفكاك عن الخصوصيّة أصليّ.

تملّك أصليّ، محاكاة أصليّة وتكرار أصليّ، كذلك هي العقدة الاشكاليّة التي تثيرها هذه الملاحظة العرَضيّة التي يدلي بها فرويد بصدد الاسلام؛ مشكل معتبَر، ذلك هو مشكل نشوء الأنساق الرمزيّة وانبثاق الحضارات الواحدة بالقياس إلى الأخريات، من أصلٍ إلى آخَر. وإنّما ينبغي التفكير داخل هذا السياق بالمقطع الأخير من تصريح فرويد بخصوص الاسلام : «إنّ استرداد (Wiedergewinnung) الأب الأوّل الوحيد والعظيم قد أحدث عند العرب سُمُوّاً خارقاً للوعي بالذات قد قاد إلى نجاحات دنيوية عظيمة لكنه استُنْفِدَ أيضاً في تلك النجاحات».

إن الكلمة الألمانية Wiedergewinnung تتركّب من gewinnung التي تشير إلى فعل الإحراز والظفر والإستيلاء وwieder التي تعني : «مرة أخرى»، «من جديد». إنّ Wiedergewinnung تدلّ بدقّة على فعل الظفر **من جديد**، والإستيلاء **من جديد**، أي رهان **تَمَلُّك جديد**، وهذا يفترض فقداناً ثمّ استعادة لما كان يعود إلى الذات أو إلى شخص آخر. والتعبير «من جديد» أو «مرّة أخرى»، الذي يشير إلى فكرة تكرار أو زيادة، قائم من قبلُ في المفهوم الفرويديّ لـ «تكرار» (Wiederholung أو Wiederholungzwang) الذي يُترجَم إلى «انْجبار على التكرار» contrainte de répétition.

هذا الإفتراض عن إعادة تملُّك للأب الأوّل في تأسيس الإسلام يهمُّنا إلى أقصى حدٍّ. فنحن لا نعتبره جواباً، وحلاً لمشكلة، بل مسألة بقيت ناقصة وينبغي تطوير منطوياتها الضرورية حتى نهاياتها. والأمر في الجملة يتعلّق بالقيام بتجربة مع فرويد، وذلك بأن نضع على المحكّ تصريحه: «إنّ استرداد (Wiedergewinnung) الأب الأوّل، الوحيد والعظيم، قد أحدث عند العرب...» كيف صارَ هذا «الاسترداد» متاحاً؟ وكيف يكون مؤسّس الاسلام استردّ الأبَ الأوّل مستعيراً الطريق المجترَحة من قبل الديانتين التوحيديّتين السابقتَين؟ وإذا كان الاسترداد يفترض انقطاعاً ثمّ استئنافاً، أفلن يكون ثمّة بالأحرى اجتراحان اثنان، الاجتراح الذي قامت به السابقة التوحيديّة، وهذا العائد إلى خصوصيّة عربيّة ماقبل-توحيديّة تعرّضت للانقطاع، ممّا ستيرتّب عليه إحلال التدوين الاسلاميّ في علاقة اختلاف بين اجتراحَين؟ إنّ التكرار لهوَ عبورٌ غريب. لكنْ عبرَ أيّة لحظات أو سلاسلَ لقطات متواترة من ذاكرة إلى أخرى، يكون **ما سيُصبح الاسلامَ** قد خطّ مجيءَ اختلافه الأصليّ؟ إنّنا، حتّى إذا ما تحوّطنا بأنْ نكتبَ **ما سيُصبح الاسلامَ**، لَنلاحظ جيّداً أنّ هذا النمط من العبارات يفترض باديء ذي بدء، وبما لا يقبل الردّ، ما يَنتج لدى الوصول، معيداً في ضرب من التهريب إدخالَ الادّعاء بحيازة البداية. أبداً تصبو دائرة الأصل إلى الانعقاد من جديد، كما لو كانت الرغبة في **هبة الذات إلى الذات**، أي تملّك المستحيل، هي، بلا هوادة، ما يبحث عنه خطاب البداية بالتضاد معَ اللّغة. ولا أصعب من الاحتفاظ بالقطع غير المتناهي بين هويّة ما يُفكِّر وهويّة ما يبدأ.

وعليه، فسيَعني استكشاف تضافر سؤالَي الأب والأصل في الاسلام طرْقَ إشكاليّة الأصول في التحليل النفسيّ، في اتّجاه فكرٍ **للتملّك والتكرار الأصليّ في الحضارة**، وهذا كلّه باستخلاص نتائج «الرجل موسى والديانة التوحيدية». فلئن لم يكفّ التحليل النفسيّ عن مساءلة هذا النصّ، وعن تشوّف آثار بعض لمعاته، فهو لم يفلح مع ذلك، ولأسباب بنيانيّة، في توظيف هذه النتائج في كاملِ مداها.

إنّ التحليل النفسيّ، منذ بدء وجوده الممتدّ على أكثر من قرن من الزمان، قد احتفظ في أبحاثه عن الثقافة بوضعيّة فكر غائص في مدار اليهوديّة-المسيحيّة المُغربَنَة (نسبة إلى الغرب). والحقّ، فإنّ معرفته تتحرّك داخلَ نظريّة للتوحيد الضيّق، المحصور بهذا المجال وبتاريخه. وإنّ الرجوع إلى أنثروبولوجيا لثقافات شديدة التباعد، لاختبار بضعة نماذج فكريّة، قد شكّل تجربة كبيرة الفائدة، لكنْ كبحَها تصادُم برّانيّات بالغة التنائي. ولاشكّ أنّه، في حالة الاسلام، إنّما تنبع البرّانية من داخل التوحيد نفسه، فتصبح مقلقةً إلى هذه الدرجة في قربها. وليس من قبيل الصدفة أن نرى إلى المحلّلين النفسيّين وهم يكتبون وينظّمون ملتقيات حول اللّه، وحول سؤال الدين، وحول «مستقبلِ وهم»، و«عسر في الحضارة» (ب)، إلخ.، وينسون بصورة شبه مستمرّة، وحتى في أيّامنا هذه، أن يأخذوا بالتوحيديّة الأخرى (الاسلام) بعين

الاعتبار. وليس ينحصر الرهان بالاعتراف بالآخَر وبمعرفته، وهذا بحدّ ذاته ممّالايقبل التجاهلَ، بل ينبغي قياسه بماقد يطرحه مثّل هذا الأخذ للاسلام بعين الاعتبار من نتائج على تحليل نفسيّ سيكون قادراً أخيراً على معاينة التوحيد في شامل عمله. أفلن يكون شيء كانغلاق التوحيد قابلاً للقراءة أكثرَ إذاما خَطَطنا بصورة ناجزة حدّاً للداخل يُتِمّ حركته بالمضيّ حتّى تخوم السطح الذي هيّأته نصوص **الواحد**؟

II

إذا كان استرداد للأب الأوّل père-originaire ممكناً في الاسلام، فأكيدٌ أنّه سيمرّ بصورة إبراهيم، الأب الذي تضعه التوحيديّة في «عنوان» (4) أرشيفها، والذي سندعوه بـ «الأب الأصليّ» père-originel تمييزاً له عن الآخَر (الأب الأوّل) (ت). لن تكون نشأة الاسلام قابلة للفهم من دون هذه الصورة، ومن دون ما أمكن أن تتضمّن عليه من إشكاليّة الأصل، باختراقها المسار الذي اجترحه التوحيد. يبدو نبيّ الاسلام وهو يخطّ لنفسه، بصورة صريحة، عبرَ هذا الأب الأصليّ، نفاذاً إلى **الواحد** وإلى **العظيم**. ولئن لم يكن الأب الأوّل هو الأب الأصليّ، فبالقدر الذي يكون فيه النظام الروحانيّ والرمزيّ الذي يُقيمه الأخير مؤسَّساً على العدول عن اللّذة غير المحدودة وعلى الاعتراف **بالآخَر**. نعرف كيف تسرد الحكاية التوراتيّة المجهود، المؤسي أحياناً، الذي بذله إبراهيم لإنشاء المثال الأعلى المتعارض للأب الأوّل ولقوّته الكليّة الخياليّة، وصولاً إلى الختان والعهد. لكن أليست هذه الارادة في الافلات من الأب الأوّل هي بالذات مايوصل لنا إبراهيم من خلاله الآثار العاطفية التي تخصّه، كما في مشهد العدول عن التضحية بالابن؟ إنّ الأب الأصليّ لَمسكونٌ بطيف الأب الأوّل، الذي يزعم هو أنّه يشكّل انتصاره. إنّه دعامة مبناه.

لنلاحظْ على الفور أنّ فرويد لايبدو في «الرجل موسى والديانة التوحيدية» معطياً هذا المقام لإبراهيم، بل إنّه يُقلّل من دوره مشيراً إليه باعتباره أباً من بين آباء آخرين، رغم كونه كان أوّلهم، وعلى الخصوص حينما يسلب عن إبراهيم امتياز الختان باعتباره عهداً، وينقله إلى موسى. وبنقله للختان والعهد، يكون فرويد قد نقل الأب والأصل. أفلايُقيم فرويد نفسه في منطق انْفكاكٍ عن الأب وفي الأوان ذاته تملّك له ؟

وبالنسبة للعرب، يمكن تعيين إسماعيل أباً، بمعنى أنّه مع هذا الإسم يكون شيءٌ جديد يُفترض كونه عربياً خالصاً قد بدأ. هذه البداية تأتي، كما هو معلوم، مع هذا الوعد من اللّه في

---

4) «العنوان» Entête : هكذا يترجم أندريه شوراقي عنوان سفر «التكوين» [فيكون هذا السفر عنوان «العهد القديم» أو «فاتحته»]، أنظر ترجمته للعهد القديم في منشورات JC Latès، باريس، 1992.

سفر «التكوين» : «...فسأجعله أُمّة عظيمة» (ث). قبل النطق بالوعد، كان إسماعيل صبياً يبكي، ابناً مهجور في الصحراء على وشك الموت عطشاً؛ لكنه في اللحظة التي ينبثق فيها الوعد، يصير أباً لشعب سيأتي. هذا هو واقع الوعد، فهو لايكتسب فحسبُ كلَّ مفعوله في مستقبل يؤشر نحوه، بل إنّه يُنتج في لحظة التلفظ به قطيعة ينفصل الإبن بموجبها عن أبيه الذي هجرَه: إنّه يُرفَعُ ويُنقَذ، ويُقذَف به صوبَ مصيرٍ هو مصيره. يقوم إسماعيل باعتباره الإبنَ-الأبَ المستمدَّ منبعَه من الوعد بما هو هبة للأصل. «مابكِ ياهاجر؟ لاتخشي شيئاً، فلقد سمع اللّه صوتَ الطفل في المكان الذي هوَ فيه. إنهضي. إرفعي الطفلَ وخُذيه بيدكِ، فسأجعله أمّةً عظيمة» («تكوين»، 21، الآيات 17-20). تشير هذه الفقرة من «العهد القديم» إلى هبة مزدوجة للمكان. ففي الوقت الذي يفتح فيه الاستماع الإلهيّ مكاناً في الفضاء الصحراويّ الذي أُنقذ فيه الطفل من الموت والامّحاء، يفتح الوعد في الزمن مكاناً يتوجّه إليه إرسال **أبٍ قومي**. إنّ التقليد اليهوديّ والمسيحيّ ومن بعدهما الإسلاميّ قد احتفظوا إذنْ إنطلاقاً من هذا الوعد بذكرى إسماعيل جَدّاً للعرب، إلى حدٍّ أن تسمية **الإسماعيليين** صارت مرادفة لما هو عربيّ. وسيُشخَّص الموضع الذي يظهر فيه النبع في حكاية الاسلام باعتباره موقع تشييد مكّة بالذات.

وعليه، فإنّ **الاستماعَ الفاتح** (ج) إنّما يقيم في أصل الاسلام، أصلٍ مبثوث انطلاقاً من أصل الآخر أو أصل كتابه. وباعتقاد محمّد أنّه هو الموجّه إليه هذا الارسال، طويلاً بعدَ ذلك، أسّس الاسلامَ كإيمان بإله يتقدّم أصلاً في قرابةِ مضيافٍ تستقبل صوتَ الطفل في قلب وحشة الهجران. هنا يكمن أحدُ منابع هذه الديانة.

إنّ مقاربة مبدأ الأب في الأصل لايمكن إذَنْ أنْ تفصل بين هاتين الصورتين: صورة الإنسان المعتَبَر أباً للتوحيديّة، المقيم في ذروة سلالته، ولكن الذي لايشكّل أباً للعرب حصريّاً، فأصليّته مشاعٌ غير قابل للتقسيم ولاللتملّك، وصورة إبنٍ يتملّك أباه بإعارته إسمه الخاصّ أو إسم شهرته لسلالة. ماكان في مقدور العرب بالفعل أن يتملّكوا مثْل هذا الأب من دون المرور بالانحدار العربيّ المخصوص المفترض أنّه بدأ مع إسماعيل. لايمكن أن يكون الأب الأصليّ أصلَ ذاته، بل يلزم إبنٌ لإقامته لاحقاً في أصله كأب. وعليه، فإنّما يصدر مبدأ الأبوّة عن تملّك، ولايصحّ هذا على العرب وحدهم، بل على الجميع. لاأب أوّل إلاّ مسترداً من لدن الإبن. إنّ Wiedergewennung (الاسترداد) لهو صنيع الإبن.

إذا كان **الأب القوميّ** يظهر بما هو إبنٌ، وبما هو خاصّة الأب الأصليّ، فإنّ إنشاء هذا الخصوصيّ يبدو مُلزِماً بالمرور بهيأة ثالثة وزمن آخر. وهذه المسألة كان قد أشار إليها الجاحظ، الكاتب العقلانيّ العربيّ في القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ، بنفاذ نظره المعهود لمّا قال

عن إسماعيل :«ولولا قول النبيّ صلى الله عليه وسلّم إنّ إسماعيل كان عربياً ما كان عندنا إلاّ أعجمياً ؛ لأنّ الأعجميّ لا يصير عربياً، كما أنّ العربيّ لا يصير أعجمياً. فإنّما علِمْنا أنّ إسماعيل صيّره الله عربيّاً بعد أنْ كان أعجمياً بقول النبيّ» (5).

ما يعرضة الجاحظ هنا هو أن طبيعة تنصيب الأب الأوّل، باعتباره نقلاً للأعجميّ نحو العربيّ، أي مِنْ ما هو غير خاص نحو الخاص- تقوم فحسب على قوة القول :«...بقول النبيّ» : لا يوجد أبٌ أوّل طبيعيّ، ولا أبُوّةٌ مُعْطاةٌ منذ الأصل، ولا تحوير لجوهرٍ ما، فأبُوّةُ الأصل إنّما هي من صُنْعِ فِعْلٍ كلاميٍّ من النبيِّ المؤسِّس، إنّها نَقْلٌ بواسطة قول. كيف ننعت هذه النقلة؟ ثمّة مايغرينا بالكلام عن استعارة للأب الأوّل. لكنْ ليست العمليّة في الحقيقة مجازيّة ببساطة، وهي لاتحدث بالانتقال داخلَ نظام لغويّ بذاته، بل في المرور من حدّ إلى خارجه، صوبَ لغة أخرى وشعب آخر. **ما هو يا ترى القول الذي ينقل الغريبَ ويتملّكه إن لم يكن الترجمة** ؟ وعليه، فالمؤسّس يتدخّل كأب ثالث، أب لترجمة الأب الأصليّ، بتمريره إيّاه ببنوّة الأب القوميّ. **إنّه يؤسّس بفضل ترجمة متملّكة.**

كيف لا نفكّر بأنّ فرويد، بنقله الختان والعهد من إبراهيم إلى موسى، وبجعله من الأخير مصرياً، قد أنتج الأب في الأصل كأثرٍ أو مفعولٍ لترجمة (ح)؟ لا يعطي فرويد **للتأسيس إسم ترجمة**. لكنه ليس بعيداً عن ذلك في الممارسة، لأنّ الفصل الأول من «الرجل موسى والديانة التوحيدية» مخصّص لتبيان أنّ إسم «موسى» هو تحويل إلى العبرية للإسم المصريّ «مؤسي» الذي يعني : طفل(6). لقد قصد إذن إلى صميم المسألة، بمحاولته البرهنة على أنّ إسم المؤسّس ليس ملكاً للعبرانيين وأنه ناتجٌ عن ترجمة. لكنّ هذه الرواية ستكون نقطة ارتكاز لما سيرى فرويد أنّه مهمته هو في الترجمة : العبور من **الأسطورة إلى الميتاسيكولوجيا**. وهكذا سينتقل، عبر سلسلة من النقلات، من الطفل بالإسم إلى ما هو طفوليّ في النفسية؛ أو أيضاً من أسطورة ولادة البطل سيتوصّل إلى [مفهوم] الرواية العائلية، وصولاً إلى هذا التشكيل التاريخيّ للأصل المقارَب من خلال كتابة موصوفة بكونها روائيّة (7). إنّ مفهوم فرويد عن **الحقيقة التاريخية** سيكون على نحوما هو المرجع الذي يطوف من ترجمة لأخرى، بواسطة طفل غريب أو يتحوّل إلى غريب عن أسرته. يتبدّى الإنشاء الخياليّ بما هو موضع لجميع المسمّيات القافزة من نظامٍ إلى آخر : هنا «الرجل موسى والديانة التوحيدية» كرواية تاريخيّة،

---

5) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد عبد السلام هارون، بيروت، 1991، 22، 21.

6) وهذا الفصل هو المقال الأول [من الدراسة حول موسى] الصادر في مجلة **Imago**، في1937.

7) كان فرويد ينوي أن يجعل لكتاب **الرجل موسى والديانة التوحيدية**، عنواناً فرعياً : «رواية تاريخية».

ومن قبل «الطوطم والتابو» معتبراً من قبل فرويد بمثابة أسطورة علميّة. إنّ هذه العلاقة بين الطفوليّ والغريب والإنشاء الخياليّ **إنّما تصدر عن تمفصل أساسيّ يخصّ المقام النفسانيّ** للترجمة.

ومع ذلك، فإنّ فرويد، رغم جرأة هذه الإشارة، لم يستشعر ضرورة تفكير نظريّ حول الترجمة في سياق قيام الأصل ونشأة المؤسّسات ونظامها الرمزيّ. هذه المهمّة هي إحدى النتائج التي ينبغي أن نستخلصها لصالحنا من **الأصليّ بصورة غربية في** كتاب فرويد الأخير.

لنواصل هذه القراءة. يبدو ما يدفعه فرويد إلى العمل مع موسى متأتّياً من ترجمة ثلاثيّة. فأوّلاً، هناك إعادة لقذف **الرجل في** الأصل الآخَر. يليه، وبالقدر الذي كان فيه غريباً، أنّ التأسيس الموسويّ لليهوديّة يمرّ بالضرورة عبرَ ترجمة من المصريّة إلى العبريّة. هذه الضرورة لم يستشعرها ولم يتصدّ لها لا فرويد ولاالتحليل النفسيّ في إثره. ومع ذلك، فإنّ بداهتها تفقأ العينين، فما إن يكون الغريب قائماً في الأصل حتّى يكون مبدأ اختباره في اللغة ترجمةً بما لا يقبل التفادي (8). والحقّ، فإنّ الترجمة من النمط الثالث هي التي تطغى على الترجمتين الأخريَين، تلكم هي الترجمة الخاصّة بالتحليل النفسيّ والتي تقوم على ترجمة إنسانيّة موسى في لغة الميتاسيكولوجيا، أي لغة الأب الميت. **إنّ قتل الأب هو فعل الترجمة بالذات في اللغة الميتاسيكولوجيّة.** لامراءَ أنّ الميتاسيكولوجيا، التي هي اللغة النظريّة للموت في النفس، لا تعود إلى أيّ شعب، وإلاّ فهي عائدة إلى **ولادة** النوع البشريّ، أي إلى عري المجيء الانسانيّ إلى الحياة ليكون مترجَماً أو مَسوقاً إلى الموت. لكن إنْ صحّ أنّ الأب إنّما يعود سيرورة انْفكاك–تملّك، واختطاف له من أصله يعيد تأسيسه عبر الترجمة، فإنّ هناك منذ الأصل انقطاعاً في اللّغة الأصليّة للأب : منذ الأصل، يكون الأب مقطوعاً بين لسانين، وبالأصلِ الأبُ ميتٌ ميتةً مزدوجة اللسان (9).

إذْ يؤكّد الجاحظ أنّ إسماعيل صار هو الأب عن طريق انتزاعِ–امتلاك للأعجميّ في اتّجاه العربيّ، فهو إنّما يريد أنْ يضادّ رجالَ الدين ممّن كانوا يودّون احتجاز الأب **بماهو كذلك** (أي بما هو أب)، والقبض عليه كمالوكان قائماً **بما هو كذلك** منذ الأصل. وكما فعلَ فرويد بصدد موسى، فالجاحظ يُعيد **بصورة ضمنيّة** إرساء صنيع محمّد على صعيد النسَب

8) كما يبين عنه أنطون بيرمان اعتباراً من عنوان كتابه المكرّس للترجمة : «**اختبار الغريب**»:
Antoine Berman, **L'épreuve de l'étranger**, Gallimard, 1984.

9) يمكن إقامة قراءة في هذا المنحى لرواية عبد الكبير الخطيبيّ «**عشق اللسانَين**» (Amour bilingue (Fata Morgana, 1983. الابن المهجور في الموت مزدوج اللسان للأب.

والانتماء، إرساءه في ترجمة متملّكة. والحال، إنّ مايميّز الترجمة هو حذف الـ «ما هُوَ» من «كذلك» فلايظلّ سوى «كذلكَ» باعتبارها انقلاباً إلى «كذلكَ» أخرى، أي بالتالي «كذلك أيضاً». وإنّ حذف الـ «ماهو» إنّما هو بمعنى من المعاني شبيه بقتل الأب الأوّل الذي طرحه فرويد، قفزة في «المرّة الأخرى» العائدة إلى الأبناء. إنّ «ترجمة» الأب أو اقتياده (خ) صوبَ الإبن-الأب هو تحريره من جمهور كلمات لغة واحدة ومتضامّة لإعطائه إلى لغة الآخر وأخذه منها، حمل رسالته الفارغة (حبر على ورق) صوبَ استعارة تصبح هي قبره الخالي. وعليه، فينبغي على صعيد المؤسّسة الرمزيّة التفكير باختبار ترجمة الأب، قبل استعارته. ويبدو لي أنّ في الإمكان القبض، في حقيقة كون القديس بولس (شاؤول، باسمه اليهوديّ)، في رسالته إلى العبرانيّين، يخاطب شعبه الأصليّ باليونانيّة، القبض فيها على عمليّة ترجمة مؤسّسة للمؤسّسة المسيحيّة.

بيدَ أنّ التوحيديّة تمحو من تصوّرها الترجمة الأصليّة للأب، وتُقيم الأبوّة والأصل بمقتضى علاقة بكوريّة قائمة على التماهي والوحدة الجوهريّة: فالأب الأصليّ (داعم مَبْنى الأب الأوّل)، والأب القوميّ (الإبن) والأب المترجِم (الروح-القاريء) يصدرون الواحد عن الآخر ويتضمّن أحدهم الآخر. يزعم البناء الميتافيزيقيّ للبنوّة الأصليّة أنّه نقيٌّ على امتداد سطوره : حصريّ، لا دنسَ فيه، متجانس. والتحليل النفسيّ، عبر مفهوم الأب الأوّل، لم يقطع إلاّ بصورة جزئية مع هذا الفكر اللاهوتيّ للأصول. والحال، فإنّ ماستلاقيه دراسة التملّك الاسلاميّ، إلى مسألة الترجمة التي يتعذّر تفاديها، هو نسف النسَبيّة التوحيديّة بصورة هاجر، هاجر المنبثقة ممّا بين السطور، كمعكّرة لصفو الأبوّة الأصليّة ولتصوّرها الذكوريّ ثلاثاً.

إنّها تظهر منذ بداية التوحيد، وبتعبير أدقّ في كتابة بدايته، في قلب أسرة الأب التي تشكّل هي باعث تمزّقها الذي ليس يُدرأ. ولقد بقيت الحُمولة المشوّشة في صورة هاجر غير ملموحة عبرَ تراث طويل من شروح التوحيد ومن القراءة الفسلفيّة والتحليليّة-النفسيّة للدين، لفرط ماكتفت جميع هذه المباحث، في مايتعلّق بهاجر، بالجوانب النادريّة للغيرة الأنثويّة ولطردها مع ابنها في مجاهل الصحراء، وأدامت، أي القراءات، تحقير الجارية الأمَة بالقياس إلى الطهارة الروحانيّة للسادة (10). ما إن نسائل سفر «التكوين» بخصوص مسألة إمكان **الكون أباً** [أي إمكان أن يكون أحدٌ أباً]، لا من حيث هي شيء معطى وإنّما بماهي بناء ونتيجة لحركات تملّك وانفكاك عن الخصوصيّ في آن، حتى تكشف صورة هاجر عن

---

10) حسب معرفتي، فإنّ أوّل نصّ عالج صورة هاجر من وجهة نظر مختلفة هو نصّ أوكبا ناتاهي Obka Natahi : «المنفى والتوريث» Exil et transmission، الذي نُشر في الوقت نفسه وفي المرجع ذاته مع مقالتي حول الموضوع : «الطفل والموضع» L'enfant et le lieu، وذلك في المجلّة Cahiers Intersignes, n° 3, 1991.

المشكل الأكثر أساسيّة لقيام الأب: **الأصل باعتباره أزمة للهبة، ومأزقاً للتلذّذ بالأصل ولنَصْبه**. لكنْ من أجل مقاربته، ينبغي تغيير وجهة النظر والعبور من وجهة نظر السادة التي سادت حتّى يومنا هذا إلى قراءة لنشأة التوحيد تنطلق من هاجر.

III

لنتوجّهْ أوّلاً نحو الأرشيف التوراتيّ، الذي سنتلافى خلطه بالذاكرة، وبيقين أكبر منذ أن أشار دريدا في قراءته لفرويد إلى ضرورة هذا التمييز (11). وسنرى فضلاً عن ذلك أنّه من غير الممكن فهم ما انتقل إلى الإسلام من هذه القصة إذا لم نحافظ على هذا التمييز.

يروي سفر «التكوين» قصة هاجر في محكيَين. الأول هو سرد هروبها وعودتها إلى سيّدتها بأمرٍ من الملاك؛ والثاني هو مشهد طرد أبْرَام إيّاها هي وابنها إلى الصحراء.

كانت ساراي، التي طعنت في السّنّ، لم تنجب ولداً لأبرام الذي كان ينتظر، وقد بلغ السادسة والثمانين، تحقيق وعد ذرية عديدة كان اللّه قد وعده بها. يئست ساراي من الإنجاب، فوهبت جاريتها لأبرام، ليستولدها ولداً. وهاجر جارية مصرية ينسب المفسّرون ملكيتها لفرعون الذي وهبها لساراي (12)، لما كان قد أعاد هذه الأخيرة إلى أبرام. فقد كان أبرَام أثناء مقامه في مصر قد خشي أن يقتله المصريون لينتزعوا منه ساراي بسبب جمالها الرائع، فرأى من الضروريّ، استنقاذاً لحياته، أن يهب ساراي لفرعون، زاعماً أنها أخته (13). وما إن يعلم فرعون بحقيقة العلاقة حتّى يهب من جديد ساراي وجاريتها إلى أبرام الذي سار بهما إلى بلاد كنعان.

لنواصل تحليلنا : هذا رجل يهب امرأته لآخر، فيردُّها له، واهباً لهذه المرأة امرأة أخرى. ولمّا لم تستطع أن تهب لزوجها ولداً، فقد وهبته الجاريةَ التي كان قد وهبها إيّاها الرجل الآخر، كي تهب هذه الجارية ما لم يكن **الوهّاب** (يهوه) قد وهبه بعد. من المدهش، منذ مفتتح هذه القصة، أنّ هاجر تجد نفسها في طرف سلسلة من الهبات والهبات المضادّة واحتجاز بين سادة وأرباب، سلسلة تفضي إلى الوضعية المعلّقة لذينك الزوجين من حيث الإنجاب. فيُطْلَب من الجارية أن تمنح الهبة التي ستحيي الأبَ الشيخَ، والتي بدونها لن يكون

11) Jacques Derrida, **Mal d'Archive**, Galilée, 1995.

12) **Midrash Rabba** (Vème), B. Maruani, A. Cohen-Azari, Verdier, t. I, pp. 414-417, 1987. Louis Pirot et Albert Clamer, **La Sainte Bible**, traduction, commentaires exégétiques et théologiques, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1953, t. I, p. 269.

13) تُقدَّم ساراي باعتبارها أخت أبرام غير الشقيقة، من جهة الأب.

لا أصل ولا ذاكرة. لا بد إذن من التساؤل لماذا يجعل الأرشيف التوحيديّ في الكتاب الأوَّل من الكتابة الإلهية، أي في سفر «التكوين»، طريق الهبة المسدود هذا، هذا التدوين الذي يقول إن مستقبل الأصل ما كان لينفتح لولا رحم الجارية.

يضع سفر «التكوين» هذه الجملة على لسان ساراي وهي تخاطب أبرام: «الربّ مَنَع عنّي الولادة فضاجع الجارية لعلّ الربّ يرزقني منها بنين» (14). من الواضح أن ساراي لمّا وهبت هاجر إلى أبرام، فهي تريد أن تهب لنفسها ولداً بالمرور بامرأة أخرى. يؤثر جميع المفسّرين في هذا الموضع التقيّد بتفسير قانونيّ، فيؤكّدون أنّ هذه العادة تطابق تقاليد قانون ذلك العهد (15). إنّهم لايجدون مايمكن فهمه من وضعيّة الرغبة في هذه العبارة : «الربّ منع عنّي الولادة...لعل الربّ يرزقني منها بنين». أي أنّ ساراي تقول : ما لم يهبه اللّه لي، ستهبني إيّاه المرأة الأخرى. والعجيب أنّ هذا الإستبدال لم يتنبّه له المحلّلون النفسيون الذين اهتموا بالتوراة، في حين أنه يكشف عن كل مدى الغلط في طلب السيّدة حيث نرى الجارية تحلّ محل **الآخر**، الوهّاب [يهوه] الذي أخلّ مرّة أخرى بوعده. والخلاصة أنّ ساراي قد عَزَتْ إلى هاجر المقدرة على تعويض إخلاف اللّه (16).

والبقية ناتجة عن آثار هذا الغلط. صحيح أن التوراة تشير إلى أنّ هاجر لمّا رأت أنها حَبِلَتْ «صَغُرت سيّدتها في عينيها» ؛ وتدوّن غضب ساراي وغيظها في هذا الخطاب إلى أبرَام : «غَضَبي عليك». لكنّ صَلَف الجارية والغيرة من حَبَلها من الأب الشيخ لم تبلغ درجة ما لا يُطاق بالنسبة لساراي إلا بسبب المكانة التي وضعت هي بنفسها هاجر فيها، برفعها جاريتها إلى جبروت **المرأة التي تهب الأصل**، في حين كان يهوه لايزال يجسد ذلك الأصل. إنّ عدم الانتباه إلى هذا البُعد لتحويل القدرة على الانجاب من اللّه إلى المرأة الثانية، التي أصبحت في الحركة ذاتها **المرأة الأخرى**، وهي التي كانت مجرّد أمَة segetum (17)، إنّما يعني تفويت الانعطافة التي بفضلها يعبّر سفر «التكوين» من الافتقار البدئيّ للأصل إلى سؤال لذّة الأنثى من حيث علاقتها بتنصيب الأب. إنّ انهيار يقين ساراي في نيل الإبن من اللّه قد دفعها إلى وضع امرأة أخرى في محلّ **الآخَر** [اللّه] (د)، مستخدمةً على هذه الشاكلة هاجر كرحم مستعار، لتنتزع منها الإبن الذي سيجعل من أبرام أباً. لمَ تصوّر كتابة البداية ياترى

---

14) **La Bible de Jérusalem**, Genèse, 16, Cerf, 1991. وفي ترجمته القريبة من النصّ العبريّ الحرفيّ، يترجم أندريه شوراقي العبارة كما يأتي: « Peut-être serai-je bâtie d'elle » («لعلّي أجد بنياني بفضلها»). La Bible, "Entête", Trad. A. Chouraqui, JC. Latès, 1992, p. 169.

15) وخصوصاً قانون حمورابي الذي ينصّ على أن المرأة العاقر يجب أن تهب «أمَة» حتى ينجب زوجها أولاداً. أنظر : L. Pirot et A. Clamer, *op. cit.*.

16) هذه عبارة تكاد تكون مطابقة لتلك التي يعرِّف بها جاك لا كان الحبّ والحقد والجهل. Jacques Lacan, **Écrits**, Seuil, p. 627.

17) أنظر أعلاه الحاشية 15.

السيِّدةَ وهي تطلب من الأمَة الحياة ؟ كيف نفكّر بهذا الاحتجاز البدئيّ للأصل، وبالصراع العلنيّ بين المرأتين والتمزّق كلّه الذي سيترتّب على ذلك، في حين كان في مقدور إله التوحيديّة المطلق أن يتقدّم بهبة أصل واحد، في قلب أسرة واحدة، أي، باختصار، بالهبة الكاملة؟ مادلالة هذا الحساب الأصليّ؟

أمام تعنيف ساراي هذا، سيتخلّى أبرام عن هاجر مرّة أولى، لكنها تنبيء سلفاً بالمرة الأخيرة : «هذه جاريتك في يدك، فافعلي بها ما يحلو لك». وعلى الفور، يضيف النصُّ التوراتي كأنه يريد الإشارة إلى علاقة السبب بالمسبَّب: « فأخذت ساراي تُذلُّها حتّى هرَبَتْ من وجهها». لكن مَلاك يهوه يلحق بها ويأمرها : «ارجعي إلى سيِّدتك واخضعي لها». وهكذا فإن المطالبة بالخضوع صادرة من كلِّ مكان، وليس لهاجر من ملجأ، حتى في السماء التي تعبّر لها عن هذا في نداء الملاك : «يا هاجر جارية ساراي، من أين جئتِ وإلى أين تذهبين؟» أي أنك، يا هاجر لا أصل لك ولا مقصد خارج عبوديتك.

ومع ذلك، فحالما يأمرها الملاك بالعودة إلى سيِّدتها- وكأنَّ تمُّرد هاجر لا يمكن منذئذ توقيفه بمجرَّد قرار آمر- فإنَّ مشهد الهروب يصبح مشهد وعد، وإعلان، وهبَة وهبة مضادّةٌ تُغيِّر جذرياً موقعَ هاجر، فيبشّرها الملاك الذي ينطق كيَهوه :«كثيراً أَجعل نَسلك حتى لا يُحصى لكثرته». لنفهم هنا أنَّ هاجر لم تَعُدْ فقط رَحِماً لحساب ذرية سيِّديها، بل ستكون هي نفسها أصلاً لا تُحصى ذريته:

« أنت حُبْلَى وستلدين إبناً
فتسمِّينَه إسماعيل،
لأنَّ الربَّ سمع صراخ عنائك».

لنفهم هنا أنَّ هاجر لم يُعترف بها فحسب في معاناتها الخاصة، بل إضافة إلى ذلك سيحمل الإبن في إسمه شهادةً على هذا الاعتراف. إنَّ الله قد وهب، واعترف، ومَهَر. وليس دون أهمية أنَّ الله قد أراد أن يترك أثر استماعه في الإسم (ذ). وبعبارة أخرى فإنَّ إسماعيل سيكُون كتابَةَ هذا الإستماع للمرأة الأخرى في تكوين الأرشيف التوراتيّ. إنّ هذه التسمية، التي تقوم في تسطير الهبة في الاسم، إنّما تعادل إظهار الهبة كما لو كانت دَيناً، وكمصادقة على دَين لاينسى. لايهب اللّه من دون حساب، ومن دون أرشَفة. إنّ الاسم هو بالذات إسم الهبة والدَّين.

قبل العودة إلى العبودية، قامت هاجر بفعلٍ يميِّزُها عن كلِّ النِّساء الأخريات في التوراة: إنها تَهَبُ اسماً للّه :«أنتَ إيل رُوى» (18). هذه التسمية-إيل رُوى- التي تعني «اللّه يرى»، تبدو مثل هبَة مضادة لهبة اسم إسماعيل : أنت سمعتني وأنا رأيتك؛ أو بالأحرى قد

18) تقول له : «أنتَ منْ يرى، فهل حدثَ أن رأيتُ هنا بعدَ هذا الذي يراني؟» («التكوين»، 15).

وهبتَ لابني اسم سماعك، وأنا، هاجر، أسمِّيك باسم رؤيتي. يا لها من جرأة عند جارية أمَة (19)! ثمّ إنّ عين هاجر تبدو متمتّعة بقدرة خاصّة مادامت ستُبصر في الصحراء البئر التي ستنقذها مع إبنها. لقد رأت هاجر ذروة السماء وفوهة أعماق الأرض.

ربّما كان سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة» قد فكّر في هذا المشهد لمّا وصف هاجر بالنبيَّة (20)، مع كلّ ما تعني النبوّة عنده من كيفية للفكر يُهيمن عليها الخيال. مع هذا فإنّ «دليل الحائرين» لابن ميمون (القرن الثاني عشر) ينتهي، بالرجوع إلى تراث طويل، إلى استنتاج مناقض تماماً، إذ يعتبر أنّ «هاجر المصريّة ماكانت نبيّة». فلمّا لم تكن مهيّأة [للنبوّة] فإنّ رؤيتها إنّما تصدر عن الخيال المتحمّس والخدّاع (21). لكنّ سبينوزا، في حدود علمي، هو المؤلّف الوحيد الذي خصّ هاجر ببعض الجدارة، لأنّ مصير هذه المرأة، كما سيتّضح، هو التحقير، والشّطب، والنّسيان، كما لو كان طلاقها لا يكفّ عن مطاردتها في شبكات الذاكرة التوحيدية، في حين أنّ أرشيفها يَكْشِفُ عن تدوينٍ أقلّ جزْماً، لأنّ شخصية هاجر مرتبطة فيه بمسألة تأسيسٍ ترهن إمكانية الأصل وكتابته.

وبالفعل ستستمرُّ شخصية هاجر حاضرة في التقليد التفسيريّ واللاهوتيّ لليهودية والمسيحية، لكنها موسومة في الأغلب بالاستنكار والاحتقار. فتتمُّ إدانتها بسبب موقفها من سيّدتها، وتُثار الشفقة على آلام هذه الأخيرة، ويتمُّ تبرير سوء المعاملة التي ألحقتها بجاريتها. وقد اجتهدت الشروح على الدّوام وبطريقة اضطرارية في ترهين دوافع طلاق هذا الشطر من الأصل. سنرى ذلك مع القدّيس بولس، وهذان مثالان حديثان:

فقد كتب لوي پيرو Louis Pirot وألبير كلامر Albert Clamer في ترجمتهما وتفسيرهما للتوراة بصدد مشهد إذلال هاجر وهروبها : «أنْ لا تكون سارة قد احتملت مثل هذا الموقف من جاريتها، فهذا أمرٌ يمكن تصوُّره؛ إنها دائماً سيدتها، وعليها إذن أن تفعل وتقمع جاريتها الوقحة كما تشاء...» (22).

19) تترجم التفاسير عبارة هاجر الاستفهاميّة التي تأتي بعد تسمية الله كما يلي : «أفَلم أرَ الله نفسه، أوَلم أبقَ في الحياة بعدَما رأيتُه؟»، ممّا يحيل إلى الاعتقاد بعدم إمكان رؤية الله من دون التعرّض إلى الانصعاق، لأنّ الله لا يسمح برؤيته إلاّ من الوراء.
L. Pirot et A. Clamer, *op. cit.*, p. 272.

20) كتبَ سبينوزا : «وكما أنّ هؤلاء الرجال ذوي النباهة الفائقة مثل هيمان ودورا وكالكول لم يكونوا أنبياء، وبالعكس من ذلك، فإنّ رجالاً أمّيين، غريبين عن كلّ علم، بل امرأة بسيطة مثل هاجر جارية إبراهيم، قد وُهبوا النبوة».
Spinoza, **Traité Théologico-politique,** trad. Charles Appuhn, G.F. Flammarion, 1965, p. 49.

21) Moïse Maïmonide, **Guide des égarés**, Lagrasse, 1970, p. 323-324.

22) المرجع السابق، ص. 270.

وفي كتابها **Les Matriarches** [الأمهات الرئيسات]، فإنَّ الفيلسوفة كاترين شاليز Catherine Chaliez، بعد أن لاحظت أنَّ فعلة ساراي «تخلو من الرحمة»، أضافت تحليلاً طويلاً أقتبس منه هذه الفقرة : «إذا كان الألم لا يعني لا التكفير ولا العقاب، فلماذا ستنحني سارة، دون كلمة، أمام مَنْ يتهكَّم بعقمها؟ أمام هذه السخرية القاسية، وهذا القول الشائن، الصادرَيْن عن تلك التي كان لها الحظُّ السَّهْلُ لأن تصير حُبْلى؟ وعن أن تصمت سارة، وتزدري هذه النيَّة السيئة، وتخضع لفوز هاجر المُستفزّ، فقد اختارت الطرد، مُتخلِّيةً بذلك عن كلِّ أملٍ لها في الطفل الذي سيولد. ويشهد النصُّ على وحدتها (وحدة ساراي). إنها لا تنتظر لا رحمة ولا رثاء، لكنها لا ترضى بالمهانة. وإفراط ألمها لا يساويه إلا هجرانها. ولاشكَّ أنَّ جمالها وثروتها وسمعتها الفاضلة كانت تثير من الغيرة أكثر مما تثير من الصداقة؛ وعلى أيِّ حال، ما عدا إبراهيم الذي يطيعها، فلا أحد كان يشاركها جرحها، بل يبدو بالأحرى أنَّ هاجر تستخدم ذلك الجرح لا للبرهنة به على ظلم سارة فحسب، بل كذلك لتبرِّر هي كونها على ما هي عليه. (...) وكأنَّ البعض، من أمثال هاجر، يكونون محتاجين إلى الآخر ليشرطوا به تبرير حياتهم» (23). إنَّ كلَّ هذا التحليل قد أوحت به جملة واحدة ووحيدة في النصِّ التوراتي تقول : «فلمّا رأت أنها حبلت، صغرتْ سيِّدتها في عينيها» (24). إذن، ستكون الجارية قد ألحقت الألم بسيِّدَيها، وأجبرتْهما على إذلالها، وطرْدها، وتعريض حياتها وحياة ابنها لخطر الموت. وقد كادت تورِّطهما أخلاقياً. بإيجاز، ستُعَدّ الضحيّة آثمة.

بينَ محكي خروج هاجر الأوّل والثاني، وهو طردها إلى الصحراء مع إسماعيل، تندرج في التوراة وقفة الختان والعهد، والبشارة بإسحق ومولده. وهي أحداث تقلب بنية الأسرة الإبراهيمية وتكاد تهيِّىء لتطليق هاجر. ومرَّة أخرى، فإنَّ اللّه، كما كان الحال مع إسماعيل، سيدوِّن في الأسماء أفعاله من وعد وهبَة. سيصير أبرام إبراهيم، حيث فاز بحرف الهاء، علامةً على الذرية القادمة (ر). في حين أنَّ ساراي سيكون على إبراهيم أن يدعوها سارة. وهذا التعديل الإملائيّ الذي يحذف ياء ضمير المِلْكية، سيجعل إبراهيم حين مناداته إيّاها لن يسمّيها «ساراي [أميرتي]» بل «سارة [أميرة]» (25). وبما أنَّ هذا التغيير يحدث

23) Catherine Chaliez, **Les matriarches**, CERF, Paris, 1985, p. 41.

24) نقرأ في ترجمة أندريه شوراقي (مصدر سبق ذكره) : «خفَّ وزن s'allège رئيستها في عينيها».

25) يترجم المدراش الربّانيّ ساراي إلى : « Ma Maîtresse » («ياسيِّدتي»)، مصدر سبق ذكره، ص. 489.

مباشرة قبل مُبَاركة سارة والبشارة بولد منها، فكلُّ شيء يدفع إلى الإعتقاد بالتساوق بين هبَة الولد، وسَلْبِ التملُّك في الإسم. إن إلغاء ضمير الملكية من التسمية، قد أدخل الإبهام إلى الإسم، وعاد به إلى اللاخاصية الجذرية لحامله، أي إلى نكرة الاسم نفسه. وتجد المُسَمَّاة به نفسها متحرِّرة من كلِّ دلالة على الخضوع لكلِّ مُسَمٍّ أو مُناد آخر، وخصوصاً بإزاء ذاتها مادامت، لحظةَ سيكون عليها أن تُسَمِّيَ نفسها، لن تقول أبداً «أنا أميرتي» أو «سيّدتي». هذا هو الحدث الذي يمكن تسميته سلب سارة. وهكذا فإنَّ سلب التملُّك في الإسم يأخذ دلالة إنفتاحٍ على محبّة **الآخر** في البشارة. لم تعد سارة سيِّدة نفسها، ولا متملِّكة لذاتها. لقد تلقَّت سَلْبَ ذاتها مثل هبةٍ في إطلاق التسمية. وإذا كان ذلك كذلك ، فإنّ هذا الفعل سيكشف حينئذ أنَّ سارة، منَ خلال إسمها، كانت أكثر عبودية من جاريتها وأنَّ هذه العبودية المدوَّنة في اسْمها هي عبودية أشدُّ جذرية من العبودية الجسدية المزعومة لهاجر، لأنها متعالقة بالنسبة لسارة مع انغلاقها على ذاتها، وبإزاء هبةِ **الآخَر**.

تؤوّل ماري بلماري Marie Balmary فقدان ضمير الملْكيّة تحرّراً لسارة من تملّك أبيها الذي سمّاها، وكذلك بإزاء بعلها الذي تبنّى استخدام التسمية. هكذا يكون الانتقال من التملّك إلى الإسم المطلق أو المتجرّد قد فتح لها طريق تملّك ذاتها هيَ (26). بيد أنّ المسألة أكثر تعقيداً. فمن جهة، وبالرغم من علامة الملكيّة هذه، تتصرّف سارة، من بداية المحكيّ حتى نهايته، كسيِّدة تمتلك أكثر ممّا هي ممتلَكة، بمافي ذلك بإزاء إبراهيم الذي يبدي لها الطاعة حتّى عندما كان في خلاف معها بصدد هاجر. ومن جهة ثانية، فإنّ ضمير الملكيّة في الإسم هو أكثر من مجرّد علامة بسيطة على امتلاك لأحد، لأنّ الصيغة «سيّدتي» إنّما تقْرن، في جمعٍ للأضداد بلاغيّ، الخضوعَ بالسيادة وتحيل إلى ذات تبدو في الأوان ذاته سيِّدة وأمَة لذاتها. ويبدو أنّ «سفر التكوين» يريد بالأحرى الايحاء بتحوّل يحدث لدى سارة، تحوّل تمثّل في فقدان **حَـرفيّ** للتملّك، أي اختفاء علامة للقدرة الكليّة النرجسيّة والقضيبيّة الكامنة في «الياء» («اليود» في العبرية)، الحرف الأوّل من إسم الإله يهوه YHW، والاشتراك المتكافيء مع إبراهام في «الهاء» («الـهيه»)، الحرف الثاني من الإسم ثلاثيّ الحروف للإله. أفَليس هذا المحو للوسم وإعادة الوسم، هذا البَضْع للاسم، قابلاً للمقارنة بختان؟ إنّ ختان الإسم لَيُكرّر ويعيد التذكير بأنّ كلّ إسم هو سلب لخصوصيّة الكائن الحيّ، وتملّك له في اللغة ودمغه **بالآخَـر**. وعلى هذا الأساس، فالأمر يتعلّق **بخصاء رمزيّ** به تُقام علامة اشتراك مع إبراهام باعتباره، أي

---

26) Marie Balmary, **Le sacrifice interdit**, Grasset, 1986.

أنظر كامل الفصل المعنوَن : «شفاء سارة» **La guérison de Sarah**.

الاشتراك، شرطاً للانجاب. على الأقلّ، هكذا يدفعنا التراث العبرانيّ إلى التفكير بالأمر (27). ثمّ إنّ أحد الشرّاح المدراشيّين يعتبر أنّ فقدان «الياء» هو بمثابة إضفاء صفة الكونيّة على سارة. كونيّة مُنجبة، مادامت تهبها الخصوبة التي تلد الملوك : «منها سيطلع للشعوب ملوك». **واستنتجَ إبراهيم أنّ هذا سيحدث من سارة وحدها، وليس من المرأة الأخرى التي لن يكون أبناؤها ملوكاً للشعوب** (28). هكذا يكشف الاحتجاب عن كونه هبة، والفقدان خصوبة، وهذا كلّه لايحقّ لهاجر. ليس للجارية من منفذ إلى الخصاء الرمزيّ والكونيّة، أي إلى اللذة التي تنتج عنهما والتي يمكن من الآن فصاعداً دعوتها بـ «اللذة القضيبيّة»، في حدود كونها تتعلّق بلذّة تستند إلى عمليّة لغويّة ودالّة تأتي لتعوّضَ حرماناً (29)، أو كذلك بحبَل انطلاقاً من نقص (30). أمّا هاجر فليست مبضوعة من قبل **الآخَر** في اسمها، ولا في جسدها، من أجل قران أو عهدما، بل هي تتكبّد ضربات الأخرى، أي السيّدة. هذا البُعد المتمثّل في البقاء تحت رَحمة **الآخَر** (الله)، أو المرأة الأخرى، ستكون له أهميّته لاحقاً، لدى المفسّرين المسلمين، عندما سيأتون لتأويل الختان. وكما نرى، فهنا ينطرح سؤال علاقة السيّد بالنظام الرمزيّ في نشأة الأصل التوحيديّ. إنّ مجيء الأب يحدث كمثْل كتابة لسيرورة تنصيب، يكون فيها السيّد هو هذا الذي يقبل بتحويل نقصه لذّةً قضيبيّة.

مهما يكن من الأمر، فالنصّ التوراتيّ يقدّم إرجاء هبة الأصل باعتبارها متعالقة ووضعيّةَ السيادة التي تتمتّع بها سارة. ممّا يعني أنّ النقص الأصليّ للأب إنّما ينكتب انطلاقاً من نسق معيّن للذّة الأنثويّة المُعيقة لهبة **الآخَر**. وإنّ تنحية سارة من هذه الوضعيّة كليّة القدرة القائمة على تملّك ذاتها هي مايتيح هذا الانفتاح. وإسم إسحق يحمل حَدَثَ انفتاح سارة هذا، إذا صدّقنا الشروح التوراتية : فذلك الإسم صيغة مختصرة من «يسحق إيل» الذي يعني في العبرية «الله يضحك». هكذا تكون العلاقة **بالآخَر** قد انتقلت من النقص إلى الانفتاح، ومن الاحتجاز إلى انطلاق الضحك الشامل، لأنّ هذا الإسم يشير كذلك إلى ضحك الدهشة الصادر عن إبراهيم وسارة لمّا بشّرهما الله بولادة ابن، وهما في سنّ يكون فيه ذلك الإنجاب مستحيلاً.

---

27) يشير المدراش الربّانيّ إلى القسمة كما يأتي : للحرف «يود» قيمة 10، أمّا للحرف «هيه» فقيمة 5. ويؤكّد هذا التفسير أيضاً أنّ ساراي كانت سيّدة زوجها، وأنّ إبراهيم كان مديناً لها بالطاعة كما أمره به الله: «واسمعْ كلّ ماتقوله لك سارة» (21، الآية 12). ويرى برنار تيس أنّ لحرف «اليود» طابعاً قضيبياً.

Bernard This, **Naître et sourire**, Champs Flammarion, 1983, p. 112.

28) *op. cit.*, p. 490.

29) Jacques Lacan, « La signification du Phallus », **Écrits**, 1966, pp. 685-695.

30) S. Freud, « L'organisation sexuelle infantile », *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969.

وهكذا أوشك الوعد على التحقّق. وكان لا بدّ من الإنتظار هذا الزمن الطويل، والعمر المتأخّر إلى حدٍّ أنه كان لا بدّ من الإلتجاء إلى المعجزة. والمعجزة تعني أنّ اللّه قد فعل **المستحيل** ليكون لإبراهيم وسارة ابنٌ. هذا المستحيل يُمَسرحه بما هو كذلك النصُّ التوراتيّ. لنقرأ من جديد فقرة سفر «التكوين» المتعلّقة بردّ فعل إبراهيم على البشارة بإسحق : «فوقَع إبراهيم على وجهه ساجداً وضحك وقال في نفسه : «أيُولدُ ولَدٌ لابن مئة سنة؟ أمْ سارة تلدُ وهي ابنة تسعين سنة؟». إبراهيم مُنْذَهل، وقد تهاوى حرفياً من الدهشة، وهو يعتقد أن اللّه يعني إسماعيل، فيقول : «ليت إسماعيل يحيا أمامك!» فيوضّحُ يهوه :«بل سارة امرأتك ستَلدُ لك ابناً وتُسمّيه إسحق، الخ.». وكما نرى، فإنّ «العهد القديم» يلجأ إلى الاندهاش والانصعاق، ليقوم بمَسْرَحة حقيقيّة لِبُعْد **المستحيل** هذا المرتبط بالبشارة بإسحق.

لكنْ قبلَ **إمكان المستحيل**، سيعرف الزوجان امتحاناً آخر للهبة والهبة المضادّة، عندما يروح إبراهيم يكرّر الفصل مع فرعون ويهب سارة إلى ملك سيُعيدها تحت تهديد يهوه. هل نحن بإزاء تخييل يهدف إلى إعادة إرساء زواج الأباعد، أي إلى مسْرحة الرغبة في تلقّي الزوجة من شخص آخر؟ (31) يدفعنا السياق بالأحرى إلى مواصلة القراءة التي التزمناها حتى الآن. فإذا ماأخذنا بعين الاعتبار أنّ الحبَل بإسحق وولادته يحدثان بعد هذا الفصل مباشرةً، وبكونه خارجاً على نواميس الطبيعة، وأنّ الشرّاح يُلحفون في التأكيد على كون إسحق ليس ابنَ الملك أبيمَلك (32)، بَدا لنا هذا الفصل مسكوناً بمسألة حيازة ابن من الآخَر. يحدث هذا كما لو كان ينبثق عندَ هذه النقطة من النصّ ردّ على بدايته، دافعاً إلى التفكير بأنّ إبراهيم يندفع هنا بإزاء أبيمَلك في طلبِ شبيه بطلب سارة بإزاء هاجَر.

من آخرَ إلى الآخَر (اللّه)، كذلك تبدو القفزة الحاسمة التي بها سيتحقّق الوعد، مادام كلّ من التوراة والمفسّرين «يزجّون» اللّه نفسه في حبَل سارة بإسحق : «زارَ («بقاد»، بالعبريّة) يهوه سارة كما وعد، وفعلَ لها كما وعد. حبلت سارة بولد من إبراهيم الشيخ وأظهرتْ إلى النور...» (33). يؤكّد أندريه شوراقي أنّ «بقاد» التي تعني في العبريّة، وفي الأوان ذاته، «شقّ» و«زارَ»، تدمغ بميسمها الحبَل المُعجز بإسحق وتذكّر بأنّ التفسير المسيحيّ كان يرى فيه «مثالاً أصليّاً ليسوع» (34). يبدو إذَنْ أنّ النصّ التوراتيّ يريد ربط حبَل سارة بانقسامها وبالانتقال من وضعيّة تكون فيها سيّدة ذاتها إلى وضعيّة مَنْ هي موضوع لذّة **للآخَر**، لتتلقّى **منه** الإبن (35).

31) كذلك هو تفسير ماري بلماري التي تذكّرنا بأنّ إسم «أبيملك» يعني «أبي-الملك»فتكتب : «ثمّ إنّ أبيملك يتصرّف كأب يزوّج ابنته : هديّة للصهر، ومهر للفتاة، ودار رهن الاختيار»، مصدر سبق ذكره، ص. 177.

32) Mirdach Rabba, *op. cit.*, chap. 52, p. 545-552.

33) **سفر التكوين**، 21، الآية 1.

34) A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 211.

35) إنّ بعض التفاسير المدراشيّة لاتدع في هذا الخصوص مجالاً للشكّ. نقرأ في أحدها: «إنّ اللّه في عليائه جعلَها تحبل»، مرجع سبق ذكره (بالفرنسيّة)، ص. 599. ويُؤكّد المرجع نفسه على أنّ أحد معاني الفعل «بقاد» هو التمتّع بعلاقة زوجيّة.

لنتوقّفْ عند هذه النقطة. يوفّر النصّ التوراتيّ إمكان التفكير بأنّ سارة تتلقّى الإبن الذي يُقيم الأب، تتلقّاه لا من إبراهيم وإنّما من اللّه من حيث يكون الأخير هنا هو **الأب**. ولن يكون الأبن خاصّة الأب الأصليّ، وإنّما «يزجّ» مباشرةً الأب الأوّل. إنّ إله سفر «التكوين»، إذْ يتدخّل بالحبَل، إنّما يضع إبراهيم في موقف مَنْ ليس سوى أب متبنٍّ، يضطلع بالأبوّة الحقّ الصادرة عن يهوه. تُجرّد هبة اللّه **المستحيلة** هذا الأب من خاصّة الأبوّة وتجعل منه أباً بالنيابة أو بفعلِ استرداد (Wiedergewinnung). يضطلع إبراهيم بدور الأب لإسحق، كما فعل يوسف بإزاء المسيح. وعليه، **فإمكان المستحيل هو إمكان لا–يقين الأب الفعليّ**. وهنا يتبدّى خطّ قسمة بين الوضع الجينيالوجيّ (النسَبيّ) لليهوديّة والمسيحيّة من جهة، وللاسلام من جهة أخرى. هناك، من جهة، تكوين يكون فيه الحبَل بالإبن إلهيّاً، أو مختلطاً على الأقلّ، يزجّ اللّه في الأبوّة، ممّا يفترض لدى سارة وبالقدر نفسه لدى مريم نسقاً للالتذاذ بالإبن يقود إلى **المطلق القضيبيّ**. إنّ صورة الأب تكتسي هنا بالفعل طابع مثاليّة الأب الأوّل، والقدرة الكليّة الخلاّقة، خارج نواميس الجسد الطبيعيّة. ومن جهة الانحدار الهاجَريّ، نكون بالأحرى أمام البُعد المبتذل للاخصاب الجنسيّ على يد إبراهيم كأب فعليّ. وإذا ما اتّبعنا «العهد القديم»، فالأب الرمزيّ بالنسبة لليهوديّة والمسيحيّة هو الأب الفعليّ بالنسبة للاسلام. وممّا يبعث على الاستغراب أنّ هذا الملمح لم يُشر إليه لاالتفسير التقليديّ ولاالاستشراق، ولا دراسات التوحيد المقارن. مع أنّه يتخفّى على نتائج معتبرة. فهذا يوضّح مثلاً لماذا لايُتكلّم أبداً في الاسلام عن **الإله–الأب** ولماذا يُحرَّم كلّ تقريب بين الإلهيّ والأبويّ. لدوافعَ مبدئيّة، لايمثّل اللّه لاالأبَ ولاإله الآباء، حتّى بالنسبة إلى النبيّ الذي هو يتيم بمالادرءَ له، والذي يمنع عليه القرآن أن يكون أبا أفراد شعبه (36). بقي باعث هذا الانقطاع بين اللّه والأب غير مفكَّر به. والحال، فقد بدأنا نفهم أنّ الإله الذي يسمع إسماعيل لايتعامل والجنس البشريّ لمُنجبيه ولايتدخّل في النابض الدالّ للذّة القضيبيّة. **في البدء كان الوجود–هنا، مقذوفاً به في رَحم هاجر، ثمّ مسموعاً في ما–بعد انقذافه**. هنا تكون الكلمة (الإلهيّة)، والاستماع الفاتح للكلمة، متأخّرَين بصورة أصليّة بالقياس إلى الجسد. وعليه، فالاسلام منزاح بالقياس إلى القضيبيّة البدئيّة لولادة الأب، ممّا يدفعه إلى موقعة نفسه باعتباره **إبراهيمياً بحقّ**. لايعني هذا أنّه يظلّ بمعزل عن كلّ تمركز قضيبيّ. فلئن كان النسَب الاسماعيليّ يتموقع في ماقبل اللحظة التي تنبثق فيها السيادة القضيبيّة على الحياة وعلى الكيان، فالمؤسّسة الاسلاميّة، بخلاف ذلك،

36) إنّ إحدى أولى مخاطبات محمّد في القرآن هي هذه التي تدعوه باليتيم. وهو في الواقع معطى هامّ من السيرة، فقد كان محمّد يتيماً من جهة الأب والأمّ، ثمّ من جهة مَن آووه وربّوه بعد ذلك: جدّه وعمّه. أبيح لنفسي الإحالة بهذا الصدد إلى كتابي :
La nuit brisée, Ramsay, coll. Psychanalyse, 1989, p. 172-177.
أمّا عن التحريم الموجّه له في أنْ يتقدّم باعتباره أبا أمّته، أي تحريم التبنيّ الشامل، فمعبّر عنه بجلاء في الآية : «ماكانَ محمّدٌ أبا أحد من رجالكم ولكنْ رسولَ اللّه وخاتمَ النبيّين» (سورة الأحزاب، الآية 40).

وكما سنرى لاحقاً، لاتفلت البتّة من التمركز القضيبيّ. يبقى أنّ إله الاسلام لايقف إلى جانب العلاقة الجنسيّة ولا إلى جانب غيابها أو رَوْحَنَتها في بنوّة رمزيّة. بل لعلّه بالأحرى **اعتزال** للعلاقة ولانعدام العلاقة، إنّه الاعتزال الذي لايُقاس للاّ-موضع، اعتزال يجد موضع الأب انطلاقاً منه انفتاحَه (37). **الله هو الاعتزال الأصليّ للأب**. ربّما لم يكن هذا القول يسيراً على الفهم، وقد يثير إساءات فهم عديدة. ينبغي الذهاب إلى آخر هذا العمل للاحاطة بَرماه.

ويصير من الواضح منذئذ **أنّ الله يَرُدُّ على استحالة الهِبة بين إبراهيم وسارة بهبة المستحيل**. هذه الصياغة، دون أن تشكّل خاتمةً للقول، تقودنا إلى القبض على التشكيلة القصوى للمَخرج الذي تتقدّم به التوراة لتأسيس كتابة الأب الأصليّة. هذه النقطة القاصية، هذه الدائريّة القصوى في أرشيف الأب، اقتربَ منها كتاب مكرَّس لمسألة الهبة، ومع أنّه لايعنى بالوضعيّة الأصليّة للتوحيد فهو قد اقتربَ منها حتّى ليبدو في بعض اللحظات وكأنّه كُتبَ في اتّجاه رهانها الأساسيّ. لنقرأ هذه الجملة التي ترد في الصفحات الأولى من كتاب جاك دريدا «هبة الوقت» **Donner le temps** :

«...الهِبَة هي المستحيل.

لا أيُّ مستحيل، بل المستحيل. وَجْهُ المستحيل ذاته. إنّها تعْلنُ عن نفسها، وتمنح نفسها للتفكير بأنها هي المستحيل. من هنا علينا أن نبدأ» (38).

تؤشّر هذه السطور بمَضاء على تحشّد الصعوبات التي واجهناها حتّى الآن لمقاربة نصّ بقيَ يُفَسَّر منذ آلاف السنوات، وتبدو طبقات دلالته مغلقة نهائيّاً، ولكنْ يكفي تغيير وجهة النظر (لنقل انطلاقاً من **عين هاجَر**)، حتى يتبدّى الرهان الأصليّ للأب لاباعتباره حكاية عُقم ومباراة غيور بين امرأتين، وإنّما **بما هو أرشيف كتابة المستحيل القائمة في الأصل**. تقبع عقدة الصعوبة في حقيقة أنّ استحالة الهبة هي ما ينبغي في الأوان ذاته طرحه في بداية ممكنة وعرضه على التفكير باعتباره مستحيلاً. وعليه، فالمستحيل يخصّ الهبة وإتاحة الهبة للتفكير، والتفكير بالبدء كهبة لإتاحة التفكير... **بالأب**. هكذا **يكون مجيء الأب قد شكّل هذا المسار من المستحيل [بعامّة] إلى مستحيلٍ [معيّن]، ماراً بإمكان**.

والواقع أنّ سفر «التكوين» يقترح علينا قصّة أُبوّة أولى لايكون الأب فيها غير معطى ويدفع إلى انتظاره فحسب، ولايكون مجيؤه مستحيلاً فحسب بالنظر إلى عمر مُنجبيه، بل أكثر من هذا، فعندما يكون ممكناً يتعيّن عليه أن يأتي عبَر المستحيل. إنّ القصة قد بدأت مع إسماعيل الذي هو بكر أولاد إبراهيم. لكن كلّ شيء في قصة إسماعيل ينحو إلى القول :

37) وهذا هو ما تعنيه السورة الهامّة الموسومة بـ «سورة التوحيد»: «قلْ هو الله أحد، الله الصمَد، لم يلدْ ولم يولَد، ليس له كفواً أحد».
38) Jacques Derrida, **Donner le temps**, Galilée, 1991, p. 19.

الممكن **قد وقع، لكنه لا يبدأ هنا، وليس هو البدء الموعود**. إنّ الأصل الذي يَهَبُهُ إسماعيل هو حقّاً بداية، لكنها بداية هجينة، أمْلتْها ظروف مبتذلة : كانت توجد تحت اليد جارية قد عقَّدت سيناريو الرَّحم المُستعار وتمرَّدتْ ضدَّ سيدتها، بعد أن أحْبَلَها السيِّد. وحَبَل هاجر لا يُناقض أيَّ قانون طبيعي للجسد الحيِّ، والإبن المُبَشَّر به موصوف في التوراة بأنَّه «يكون رجلاً كحمار الوحش»، أي كما تقول الشروح، شخص يعيش مثل حمار الوحش، مترحِّلاً في الصحراء. كلّ هذا مُحْتَمَل، إنسانيّ بطريقة مبتذلة... أكثر ممّا ينبغي. وإذن كان لا بدَّ من انتظار اللحظة الأخيرة لإحداث بداية أشدَّ نقاءً ونُبلاً وروحانية، لا تكتفي فحسب بأن تكون هبَةَ ابن، بل الهبَة باعتبار أنّها **المستحيل**. إنَّ حَبَلَ سارة هو حَبَل معجزة الجسد الميت الذي يهب الحياة فجأة، في تناقض وقوانينَ الإنجاب البشريّ؛ في حين أن أسحق يتم تقديمه منذ البداية كطفلٍ لشراكة الضحك بين اللّه والناس، أي الروح بعبارة أخرى.

وهكذا نلمح على أيِّ خطٍّ شرْخٍ يتهيَّأ إنقسام أسرة إبراهيم. إن هذا الإنقسام لا يقوم فحسب على نزاع الغيرة بين امرأتين، وإنما على مبدأين للأصل، أحدهما، وهو مبدأ هاجر، سيكون مبدأ الجسد أو هبة الممكن؛ والآخر، أي مبدأ سارة، سيكون مبدأ الرُّوح أو هبة المستحيل. وهذا الإختلافُ الجذريّ بين هذين المبدأين هو الذي يُذكِّر به القديس بولس في رسالته إلى كنائس غلاطية. وسأُوردُ بتمامها الفقرةَ الخاصة بهاجر وسارة :

«قولوا لي، أنتم الذين يريدون أن يكونوا في حُكْمِ الشَّريعة : أما تسمعون الشريعة؟ يقول الكتاب : كان لإبراهيم إبنان، أحدهما من الجارية والآخر من الحرَّة، أمَّا الذي من الجارية فوُلِد حسب الجسد، وأمّا الذي من الحرَّة فوُلد بفضل وَعْد الله.

«وفي ذلك رَمْزٌ، لأنَّ هاتين المرأتين تُمثّلان العهدين. فإحداهما هاجر من جبل سيناء تَلدُ العُبوديّة، وجبل سيناء في بلاد العرب، وهاجر تعني أورشليم الحاضرة التي هي وبَنُوها في العبودية. أمَّا أورشليم السماوية فحُرَّةٌ وهي أُمُّنا، فالكتاب يقول :

«افرحي أيتها العاقر التي لا ولَد لها.

«اهتفي وتهلّلي أيتها التي ما عرَفتْ آلام الولادة!

«فأبناء المهجورة أكثر عدداً من أبناء التي لها زوج

«فأنتم، يا أخوتي، أبناءُ الوعد مثل إسحق. وكما كان المولود بحكم الجسد يضطهد المولود بحكم الروح، فكذلك هي الحال اليوم. ولكن ماذا يقول الكتاب؟ يقول : «اطرد الجارية وابنها، لأنَّ ابن الجارية لا يرث مع ابن الحرَّة». فما نحن إذاً، يا إخوتي، أبناء الجارية، بل أبناء الحرَّة» (39).

---

39) **الكتاب المقدّس**، المصدر المذكور، رسالة القديس بولس إلى **كنائس غلاطية**، 6، الآية 4.

يقترح القديس بولس إذن تكرار فعل إبراهيم في سفر «التكوين». وهذا الفعل، وقد بدأنا نفهمه، يقوم على فكرة تعارُض بين كيفيتين لهبة الأصل، ممَّا يؤدّي إلى تطليق إحداهما، تلك التي لهاجر. والتطليق ليس الإلغاء، وليس الكبت، بل هو الرفض، والنفي، والطَّرد، والإبْعاد. وبالقدر الذي يحدث فيه الإنشقاق والتطليق في مقدِّمات الأرشيف، فيمكن اعتبار أنَّ الديانة التوحيدية قد تأسَّست واستمرَّت على كتابة التمزُّق الأصليّ بين المبدأين الاثنين بماهما صورتان أنثويّتان للأصل وللذّتهما. لكن ينبغي التأكيد على أنّ هذه المقاربة ليست خاصّة بالمسيحيّة، التي لم تفعل إلاّ أن قامت بتجذيرها، لأنّ الاختلاف بين هاجر/ إسماعيل وسارة/إسحق مؤكّد في بعض شروح اليهوديّة كاختلاف في استيلاد من طبيعتين مختلفتَين، مادام، لتفسير السرعة التي بها «حبلت» هاجر، صار يُرجَع إلى استعارة البذار الطيِّب والعشب الضارّ، **العلّيق والقمح** (40).

إنَّ ظروف طرد هاجر مع ابنها، كما هي مذكورة في سفر «التكوين»، تحمل عناصر جديدة إلى هذه القراءة. لقد حدث ذلك يوم فطام إسحق حيث كان إبراهيم قد أقام وليمة عظيمة. وليس دون أهمية أنَّ ما سيتلو ذلك قد حدث في لحظة أوَّل انفصال واقعيّ ورمزيّ بين الأم والطفل، بين سارة وابنها. يقول النصُّ التوراتيّ: «ورأتْ سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدتْهُ لإبراهيم يلعب مع ابنها إسحق، فقالت لإبراهيم: «اطرد هذه الجارية وابنها! فابن هذه الجارية لا يرِثُ مع ابني إسحق» (41). والجدير بالملاحظة هنا، كما تؤكّد على ذلك الشروح، أنَّ فعل «يلعب» المستعمل [في النص العبريّ] هو «شحق» أي «ضحك»، ممَّا يلمّح إلى اسم إسحق، المشتقّ من نفس الفعل (42). وهذا الذِّكر لإسماعيل لاعباً (**مشحيق**) مع إسحق، قد أسال، على ما يبدو، كثيراً من الحبر في التقليد الربّانيّ (التلموديّ) وفي الوسط اليهوديّ للحقبة المتأخّرة، لأنه قد جرى تأويله بمعنى «يتهكّم ويسخر»، بل باعتباره عنفاً وأفعالاً آثمة من إسماعيل نحو أخيه، كما نجد لدى راشي Rachi مثلاً (43). وكما رأينا آنفاً فإنَّ القديس بولس قد ردَّدَ هذا التقليد حين تحدَّث عن أنَّ «المولود بحكم الجسد [كان] يضطهد المولود بحكم الروح». وقد استعاد المفسِّرون الحديثون مدلول النصِّ العبريّ الأصليّ الذي يقول ببساطة أنَّ ابن هاجر كان «يلعب ويضحك» مع ابن سارة (44). لكن أليس أكثر ملاءمة هنا

---

40) هوذا التفسير المدراشيّ للآية: «ذهبَ مع هاجر فحبلتْ» («التكوين»، 16، الآية 4): «لقد حبلت منذ الاتصال الأوّل. يقول الحبر إيليزار أنّ امرأة لاتحبل في اتّصالها الأوّل أبداً. (...) ويقول رابي حنينة: إذاما تعلّق الأمر بأشواك العلّيق فلاحاجة لاللعزْق ولا للبذار، فهي تنمو لوحدها. أمّا القمح فكم يلزم من العناء والجهد حتى ينمو!» (*op. cit.*, p. 473).

41) سفر التكوين، 21.

42) A. Chouraqui, ainsi que Pirot et Clamer, *op. cit.*

43) Cf. aussi le Midrash Rabbaa, p. 563.

44) L. Pirot, A. Clamer, *op. cit.*, p. 306. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 213.

أن نفهم أنّ ما لم تكن تتحمّله سارة، أبعد من مسألة الإرث، هو أنه في اليوم الأوّل الذي ينفصل فيه إسحق عنها، يجد نفسه مع أخيه في وحدة الضحك أو الروح؟ والخلاصة هي أن تطليق هاجر قد صار لا بُدَّ منه منذ العلامات الأولى لاختلاط ممكن بين طفل الوعد وطفل الجسد. **فالمرفوض إذن هو الكينونة معاً لهذين الأخوين، ولهاتين الكيفيتين للأصل**، كما لو كان اجتماعهما يهدّد العقل التوحيديّ في مفهومَيه الأساسيَّين، مفهومَي الأب والأصل.

وحسب سفر «التكوين»، فإنّ ابراهيم قد ساءه هذا الكلام من سارة، لكن الربّ انحاز إلى جانبها وتقبّل طلب طردها لهاجر : «لا يسوؤكَ هذا الكلام على الصبيّ، وعلى جاريتك. اسمعْ لكلّ ما تقوله لك سارة، لأنّ بإسحق يكون لكَ نسل. وابن الجارية أيضاً أجْعلُهُ أمَّةً لأنّه من صُلبك» (45). وهكذا فهناك من جهة تخليد اسم إبراهيم بواسطة إسحق، أو النّسب بواسطة **اسم الأب**، ومن الجهة الأخرى إسماعيل الذي سيكون هو النَّسَب بواسطة العِرْق، مع نوعٍ من الانفصال والاستقلال الذاتيّ بوصفه أباً لأمّة. وهكذا نصادف من جديد العهدين اللذين تحدّث عنهما القديس بولس يتّخذان تحديداً إضافيّاً : **الأصل بالاسم والروح والأصل بالدم والعِرْق.**

بعد ذلك يأتي مشهد طرد هاجر مع قربة الماء والصبيّ على كتفها. ثم الهيام في الصحراء حتى الإعياء، والعطش، والطفل المرميّ الملقى تحت إحدى الأشجار، والبكاء والإمتناع عن رؤية الولد يموت. حتى اللحظة التي يكون فيها الاستماع الفاتح والوعد. ويروي النصّ بعد ذلك رؤية عين هاجر لبئر الماء وإنقاذ الصبيّ، مع ذكْر زواجه فيما بعد بامرأة من أرض مصر مثل أمّه. هنا تُنهي التوراة قصّة الطلاق الأصليّ. ولقد ترك لنا التراث اليهوديّ شروحاً باهرة لهذا الفصل، ولدموع هاجر وأدعيتها، هيام الغريبة وذعرها. رأى البعض في **قَطُورة** (المعطَّرة) التي تزوّجها إبراهيم بعد وفاة سارة استعادة لهاجَر. هذا الاسترداد (Wiedergewinnung) للمرأة الأخرى اتّخذ إذَنْ شكلَ زينةٍ وتعطيرٍ بالبخور لهاجَر التي لن تفلح رائحة الجارية في مفارقتها، كما سنرى، بعدَ قرون.

ما الذي يتحكّم بلعب مجموع هذه اللحظات المختلفة من إشكاليّة الأب في الأرشيف التوحيديّ؟ وما مآلها الأخير؟

ينفتح سفْر «التكوين» على مأزق هبة الحياة في العائلة الابراهيميّة، أي على مأزق الأصل ذاته. في البداية إذن، كان مأزق البداية. في البداية كان الأرشيف يطرح مأزق الأب الأوّل. الرَّجُل هنا أمينٌ، ينتظر، لكن دون الإبن الذي سيجعل منه أباً. كان الوهّاب قد وعد

---

45) **سفر التكوين**، 21.

بالهِبَة لكنّه حبس هبته، كأنّه كان ينتظر من سيقوم بخطوة، ويتحقّق شرطٌ لإرسال هبته المنتظَرة. إنّ التوكيد لَجليّ : ففي الأصل، ليس الأب في العالَم بالمعطى، وماهناك بعدُ من أب : احتجاز الهبة هو ما يشكّل نقصه، نقص الأب، أو يطرحه باعتباره ينقص، أي باعتباره منتَظَرَ المجيء. نحن مستوقَفون بنقص الأب، من حيث يكون هذا النقص هو الإبن. ثمّة ضرورة لإرجاء الأب أو تعليق مجيئه عبر الإبن. ليس للأرشيف من طريقة لكتابة نقص الأب ومجيئه، سوى احتجاز الإبن. داخلَ هذا الترتيب، مامن أب ولامن ابنٍ ولا من أصلٍ، من دون هذا التعليق المكوِّن لإمكان ظهور **الكون-أباً**. في البدء، **ثمّة الاحتجاز. ثمّةَ أنْ ليس ثمّـةَ**. لا يمكن إرجاع الأصل أبعد من هذه النقطة. «ثمّةَ انتفاء لثمّة» ومصْدَم **المستحيل** الأصليّ، واقع الأصل. هو افتراضٌ لوجود الأب، مسبقٌ ومطلق. يتقدَّم التوحيد أوّلاً بما هو الايمان بهذا المستحيل الذي هو نقص الأب في العالَم، أو الافتقار الأصليّ للأصل. ينبغي ولاشكّ وضع هذا الافتقار تحت رحمة الله، ولكنّ الله هو آنئذ، وبالأصل، إله الافتقار، ممّا يعني أنّه : **ثمّة انتفاء لثمّة**. إنّ الأب في السموات، الأب كنقصٍ، يهب نقصَ **الأب**، أو نقصَ الهبة. وإنّ التنويعاتَ : **«ثمّة أنْ ليس ثمّة» و«ثمّـة انتفاء لثمّـة» و«ثمّةَ ليس ثمّة»** ما هي إلاّ تشديدات مختلفة لصيغة بذاتها. يتعلّق الأمر بالحدّ المفروض على كتابة الأصل. يشكّل هذا الحدّ الغيريّة الجذريّة لكلّ أصل. وإنّ **الآخر**، مايُكتب ويُفكَّر به عبرَ هذه المفردة، إنّما يمرّ بالضرورة بالفكرة المنطوية عليها هذه العبارة البسيطة : **«ثمّة انتفاء لثمّةَ»**. ويبدو أنّ التكوينات الأصليّة، فرديّة كانت أم جماعيّة، عليها أن تطرح وجودها وتجابهه وتنمّيه انطلاقاً من هذا الحدّ، وأنْ تواصل العمل اعتباراً من استحالة هذه الطرح. يمكن أن ندعو هذه المواصلة : **توزيعة الأصل**. لا هبة don، وإنّما **توزيعة** donne، بمعنى توزيع أوراق اللعب بالورق (كمايقول قاموس «ليتريه» عن المفردة donne). تشكّل التوزيعة مجموع عناصر اللعب الأصليّ حول المستحيل. إنّها الموضع الذي تترتّب فيه كتابة **الكون-أباً** أو ينخطّ ابتداؤه (ز). وإذْ نكتب **«الأب»** و**«الكون-أباً»** فإنّما نحاول أن نضفي تمييزاً حاسماً على شيء يظلّ في الغالب ملموماً في الفكر التحليليّ-النفسيّ بين **الأب الظاهر وظهور الأب**. الأب الظاهر هو إبراهيم أبو إسماعيل وإسحق. **وظهور الأب** هو ما يصدر عن المستحيل اعتباراً من **«أبْرام»**، وتجلّي موكبه انطلاقاً من «ثمّة انتفاءٌ لثمّة». **إنّ الكون-أباً لَينقص منذ الأصل، وإلى الأبد يظلّ ظهوره منتظَر المجيء.**

تكتب التوراة مقدّمات المستحيل هذه عبرَ محكيٍّ مُبرَم، وتحاول مواصلتها عن طريق إنشاء مُصرِّف أو حالٍّ **لتوزيعة المستحيل**. هنا يكمن كامل رهان قصّة إبراهيم. وإنّ ماتدفعه التوحيديّة الأصليّة إلى العمل إنّما ينبع من حيلة، هي ولاشكّ حركتها التأسيسيّة، ألا وهي **تملّك المستحيل عن طريق حلّ مستحيل**، الحلّ المتمثّل في استيلاد إسحق الذي لايمثّل سوى

حلٌّ قضيبيّ. حلّ **المستحيل** بما هو واقع بتحويله إلى **مستحيل** ذي علاقة بالخيال، كذلك هو اختراع التوحيديّة التوراتيّة. وهو يهدف إلى تنصيب المتخيَّل القضيبيّ لهبة الإبن في مكان **المستحيل الأصليّ**، وإلى دعم حجب الأخير بالأوّل. يسدّ إسحق النقص، بماهو ابن الوعد الذي يتحقّق. معه، يتجسّد المستحيل، ويصبح الأب ظاهراً بصورة نهائيّة؛ وبعدَه يتوقّف الاحتجاز وينغلق الأصل.

هكذا يطرح سفر «التكوين» طرحاً جيّداً الانطلاقة الأصليّة [كبدء وكانثلام أو شرخ (س)]، ولكنّه يختزلها عبرَ هبة مضاعفة ويجعل من الاحتجاز إمكان **خاصّة الهبة**، في حين لايرتبط لبّ الموضوع بالخصوصيّ وغير الخصوصيّ، وإنّما **بالاعتزال الأصليّ** الذي يفتح إمكان قول الأصل وكتابته. وإنّ صيغة «ثمّة ليس ثمّة» هي هذا الانفتاح للحدّ، حدّ فاتح وليس ينتمي إلى أيّ نظام دلالة أو معنى، بل يظلّ احتجابه غير قابل للسلب بكلّ مايأتي وماسيأتي. يريد الدين أن ينفذ، عبر منطق الاحتجاز، إلى الحضور الدائم للهبة في غيابها بالذات، في حين لايمثّل **الاعتزال** لا الحضور ولا الغياب، وإنّما **المستحيل** الذي لايقدر على الانطواء عليه أو احتجازه أو امتلاكه أيّ أصل. ليس يمكن احتجاز المستحيل، مادام هو يمنع كلّ أصل من أن يهب نفسه لنفسه ويُكمل دائرة هبة الذات للذات. هكذا يجعل سفر «التكوين» من الأب عملية تطويع للاعتزال الأصليّ عبر «الفالوس» (رمز القضيب).

ومع ذلك، فما هذا التملّك للاعتزال، أو التخفّي على المستحيل، بالكليّ مادمنا نقدر أن نقرأه بالذات عبر كتابة سفر «التكوين». تميط الكتابة اللثام عن الحيلة القضيبيّة التي تسحب الاعتزال أوتلغيه. إنّها لاتتستّر على التملّك، بل تدَع لعبه مرئيّاً وتجمّد انغلاقه الأصليّ. تعود إلى خاطرنا هذه العبارة لجاك دريدا في Mal d'archive التي كانت تبدو مُلغزة بشدّة: «مبدئيّاً، يعمل الأرشيف دائماً ضدّ نفسه» (46). أمكن القول إنّه مع «العهد القديم»، أحرزت الديانة التوحيديّة تقدّماً روحانيّاً وقفزة أخلاقيّة. ولئن صحّ هذا، فليس ذلك لأنّ الديانة التوحيديّة تكشف عن واحديّة **الكون-أباً**، وتعاليه، أو لأنّها تصون ذاكرته بصورة أفضل، بل لأنّها تشرع بكتابته وبأرشفة ظهوره، كتابة ترينا تخفّي **المستحيل** وتميط اللثام عن الحرْف القضيبيّ للاعتزال الأصليّ. وعليه، فالكتابة إنّما تكشف عن وقوفها إلى جانب **تملّك للأصل منفكّ عن الخصوصيّ**، شريكةً **للاعتزال** أكثر منها وفيّةً لأقنوم المستحيل القضيبيّ الذي يزعم البعض أنّها، أي الكتابة، حارسه الأعمى. لاتحمل الكتابة الحجاب القضيبيّ للأب الأوّل إلاّ لاماطة اللثام عنه. وإنّ الايكال إليها بحراسة الأصل إنّما يعني الايكال بذلك إلى حجاب هو عين، أو إلى عين-حجاب. هوذا كيف يبدأ التوحيد بالعمل ضدّ نفسه، والجأ إلى لعب التاريخ عبرَ ازدواجيّة الكتابة.

---

46) Jacques Derrida, **Mal d'Archive**, Galilée, 1995, p. 27.

لنقرأ بقيّة تسلسل **التوزيعة الأصليّة** للأب في سفر «التكوين»، بمقتضى هذه الفرضيّة. ولنمضِ حتّى النقطة الحاسمة لانقلاب الكتابة هذا، أي صوبَ **لحظة رفض هاجر**.

أمام الاعتزال البدئيّ للهبة (**الخصاء الرمزيّ**)، تحاول السيّدة، الأميرة، المرأة الموضوعة في العلاء، باعتبارها سيادة مالكة لذاتها، أقول تحاول العبور إلى ماوراء الاعتزال، بأن تقترح على امرأة أخرى، المرأة الوضيعة الخانعة، جاريتها المجرّدة من ملكيّة ذاتها، أن تمنحها إمكانية تقديم هذه الهبة إلى السيّدين المنتظرَين [ابراهيم وسارة]، وأن تردم الاعتزال. آنئذ ينفتح الصراع من حول رهان الخصاء الأصليّ، رهان جهله والالتفاف عليه **وقسر اعتزاله**، باستخدام الأمَة كأداة. إنّ الاستعانة بهاجر كجسد، وكرحم مستعار، إنّما تصدر عن تأليل (تحويل إلى آلة) للكائن الحيّ الآخر (47)، وعن استخدام الحيّ في عريه ومن دون الاعتراف بحقّة النَّسَبيّ. كتب أرسطو: «الحقّ، إنّ الجسد هو الأداة المرافقة في الولادة للروح، والعبد هوَ كمثْل جزء وأداة مفصولين عن السيّد. الأداة هي بصورة من الصور عبدٌ غير حيّ» (48). وإنّ سفر «التكوين» لبالغ الروعة بهذا الصدد، لأنّه يُقيم بالفعل محاكمة ضدّ نفسه وضدّ مَنْ يريد هو الاحتفاظ بذاكرتهم وانحدارهم النسَبيّ. وهذه في رأيي محاكمته الأخلاقيّة الكبرى، لكن التي لم تُدرَك في تمام فحواها، وذلك، ومرّة أخرى، لأنّ هذه القصّة لم تخضع للتفكير إلاّ من وجهة نظر الأسياد والهبة الروحانيّة التي بها ينعمون. يتعلّق الأمر بما يمكن دعوته **بالاستمتاع الأدواتيّ** بالحيّ الآخَر بماهو جسد عار. مَنْ لا يُبصر ياترى راهنيّة هذه المحاكمة، نظراً لجميع التلاعبات التي تحدث بصورة بالغة التسريع تحتَ أعيننا المنصعقة. إنّ الاستمتاع الأدواتيّ بالحيّ الآخَر لايهدف فحسب إلى استخدام قوى الآخر الجسمانيّة أو احتياطه البيولوجيّ، وهو لايسعى فحسبُ إلى تحقيق فائض اقتصاديّ أو ماديّ، وهذا ممّا يظلّ ممكناً أيضاً، بل هو مدفوع بالرغبة الميتافيزيقيّة القويّة في تملّك المستحيل وردم الاعتزال الأصليّ.

الحال، إنّ «العهد القديم» يرينا، عبر صورة هاجر، أنّه يقول «لا» لهذه الرغبة في قسر الاعتزال عبرَ سارة. إنّ هبة الأمَة للسيّد لايمكن أن تكون هبة للاشيء، هديّة بلامقابل، تضحية خالصة، أي هبة مطلقة يلزم هاجر بعدَها أن تنسحب وتغيب وتدفع إلى نسيانها. كان في مقدور مدوّني التوحيد أن يكتبوا قصّة تحتجب فيها هاجر، وقد اختُزلَت إلى رحم في خدمة الأسياد، من دون أن تدع عن ذريّتها ذاتها أثراً، بعدما وهبت السيّد ابناً، ابناً لن يُسمّى إسماعيل، إلخ. إلاّ إنّ سفر «التكوين» يمنع على الأسياد كلّ سيادة على الأصل، فعبرَ تمرّد المرأة الأخرى والاعتراف بحقّها النسَبيّ نرى إليه وهو يقسّم هبة الأب بين امرأتين. بل أكثر

47) إنّ ملاحظة لبيير لوجوندر بخصوص «الأداة الحيّة» تدفعنا إلى التفكير في هذا الاتّجاه. أنظر :
Pierre Legendre, **L'inestimable Objet de la transmission**, Fayard, 1985, p. 163.

48) Aristote, **Éthique à Eudème**, Rivage poche, 1994, p. 167.

من ذلك، فبهذا التقسيم لُمبتدى الأب، لافقط لن تكون البداية والقيادة مجموعَتين في اليدين نفسهـما، بل إنّ هذه التي تحكم وتقود ليست هي التي تبـدأ، تاركةً أولويّة هبة الأب إلى تلك التي تلد من جسدها. الحياة هي التوزيعة الأولى، فتسبق السلطة. وبـالرغم من الوعد، فلاأحد يتحكّم بالبداية. تفلت البداية من القياد أبداً.

لاشكّ أنّ التوراة، بانتشـالها من الأسياد إمكان مداهمـة الاعتزال أو قسره، وبأعاقـتها إخفـاء هاجر، وبمدّها الأمَة-الحيـاة بفُرَص السبق، تظلّ، أي التوراة، تُبقي على يد اللّه ممسكةً بالأصل. ماكان يمكن تحقيق الهبـة المَطلقة في البداية، لأنّه لوكان الوهّاب وهبَ منذ البدء مثل هذه الهبـة، لَما عرفنا أنّ الهبة قد حـدثتْ، لاهي ولا البداية. ومـاكان يمكن كذلك السـماح للهبـة الكاملة بأن تحـدث بين الرجـال، الذين كـانوا سـيستـغنون عن هبـة اللّه. وفي جـميع الأحـوال، فاختـفـاء الواهب يستـدعي الامّحـاء الدائم للدَّين والردْمَ الفـوريّ للأصل. ولئن لم يترك لنا الأرشيف هبة كاملة، فلأنّه لم يستطع، وإلاّ لما كان من موضع ولا من مادّة لأرشيف. بفضل هاجر صـارت هبة المستحيل ممكنة، من دون أن تغلق البـدء قبل بدئه. هاجر هي انزياح الأصل عن ذاته، وإمكان إقامـة أرشيف للأب، والنقطة التي اعتبـاراً منها تتحقّق كـتابة ظهوره بماهو اقتسام أصليّ. كان اللّه بحاجـة إلى هاجر لُيحقّق الأبوّة في العالَم. **وعلى هذا الأسـاس تكون هاجر صـورة الغريبـة عن الأصل التي تحرس الاعـتزال وتعيـد خلق الانزياح الأصليّ ليقومَ الأب.**

لكنْ ماإن يخرج الأصل من مـأزقه، حتى تصبح الغريبة مُعيقة وتهدّد صلاحـيّات هبة **السـيّـد** للأسياد. آنئذ يُلزم تطويع الأصل بالانقـلاب عليها وطردها. لايقدر الأب في أرشيف التوحـيديّة الاحتـفاظَ بمبدئَي أبوّته الاثنين، فـهو يمسك بالواحد ويدَع الآخـر. وهاجر هي هذا الأصل المطلَّق بغية الاحتفاظ بالمستحيل، عـزل الاعتزال أو ردْمه، وإغلاق الانتصاب القضيبيّ للخصوصيّ على نفسه. يمرّ مفهوم الأب في الميتافيزيقا بتطليق الغريبة.

نبلغ هنا النقطة الـتي تركنا عندها فرويد في «الـرجل موسى والديانة التـوحيـدية»، مع هذا الفرق، وهو أنّ الغريب عن الأصل يكشف عن كونه غريبـة، والمصريّ عن كونه مصريّة. ليس هذا الاختـلاف مسوقاً باعتباط، بل نسـتنبطه من تحليل يتبـدّى منه أنّ الأب لايقدر على الظهور إلاّ بشـرط وجود الغـريبة. وإذا كنّا نرى جيّـداً فيمَ ينتـمي موقف فرويد إلى التفكيك الأكـثر جـذرية لأسطورة الأصل، مـادام يحـيل انفـصال كلّ أصـلٍ عن ذاته أكثـر أصليّـةً من الأصل، فلنا مع ذلك أنْ نتسـاءل: لماذا اختار فرويد أن يكثّف في صـورة بذاتها كلاً من الأب **والمؤسّس والـغـريب**، حتّى إذا كان بفـعله ذلك يفتّت هويّة شخـصيّة موسى التـاريخيّة؟ أنْ يجـعل الغـريب الذي به يتـحـقّق الاختلاف الأصـليّ السـابق لكلّ تأسـيس يكون هو الأب، أفَلايعني هذا إعارة الأب القوّةَ الكليّة المـطلقة التي تتمخّض عن فعل **التأسـيس** باعتـباره بنـاءً

(ش)، وعن انفتاح الفُرْجة الأصليّة سابقة الوجود والتي تستقبل ذلك التأسيس؟ إنّ أباً كهذا، يتمتّع بجميع القدرات، سيكون إمّا إلهاً أو صورة للأب القديم، السابق لقتله، كما أراد فرويد في «الطوطم والتابو» أن يؤشّر على تجاوزه الحاسم. باختصار، إنّ تأسيس الأصل لايمكن أن يختلط بالاختلاف الأصليّ، ولاأن يكون في يدَي واحدٍ بذاته، من دون أن يخرّب فضاء الفكر التحليليّ-النفسيّ ويعود إلى اللاهوت.

ومع ذلك فالغريب الأوّل في أسطورة موسى هو غريبة. ولايبدو أنّ فرويد قد أخذ بالحسبان بهذه النقطة التي يمكن أن تجد ترجمتها في الرواية العائليّة. فبعد أن تخلّت عنه أمّه وراح يعوم على مياه النيل، كانت امرأة أخرى، المرأة المصريّة (أخت فرعون أو أمّه، بحسب الروايات)، هي التي تلتقط الطفل موسى وتعهد به من جديد إلى أمّه كمرضعة. إنّ الإبن، الذي سيكون الأب، لايدين ببقائه إلاّ لهذه الغريبة، ولتبنّي المرأة الأخرى إيّاه وإعادتها وهبَه. وعليه **فقد كان الغريب غريبةً، لامصرياً وإنّما مصريّة!**

يتفادى فرويد الهبة الأصليّة، هبة الغريبة. ويظلّ افتراضه أسيرَ أبوّةٍ قضيبيّة متملّكة لذاتها. وبمعنى من المعاني، فهو يكرّر تطليق هاجر في كتابة «العهد القديم».

وعليه، فإنّ **ما بين المرأتين** لا يمكن اختزاله إلى التنافس وإلى الانتقام والثأر من حول لذّة قضيبيّة، كما فكّر به أدب تحليليّ-نفسيّ كامل في السنوات العشرين الأخيرة. فما ثمّةَ سوى البُعد الخياليّ للاعتزال، ولانقسام مُبتدى الأب، والمستحيل بماهو موضع كتابة الخصاء الذي يصدر عنه الأب، إنسانيّة الأب. وكذلك بالنسبة إلى مقولات جاك لاكان Jacques Lacan الاستفزازيّة من قبيل: «المرأة غير موجودة» و«ليست المرأة بالتامّة الانغلاق». فهي، أي مقولات لاكان، إذا كانت أعادت إلى العمل سؤال الأنوثة، الذي كان فرويد قد هجرَه، فهي تجرفنا مع ذلك عن خطأ صوب فكرة نقص، وشائبة، وشرخٍ في هوية المرأة بالقياس إلى هويّة الرجل باعتبارها كياناً موحّداً، وموحِّداً أو طابعاً بالشمول، في حين يتعلّق الأمر بالانقسام الأصليّ للأنوثة، انقسام يتعلّق بلا-تماهي الأصل أو لا-تطابقه وذاته. إنّ لا-تماهي الأصل هوما يؤسّس الكونيّ كاختلاف. بعبارة أخرى، إذا كان المفهوم التماساً للهويّة، فما من مفهوم للأصل، وإذا لم يكن هناك مثْل هذا المفهوم فالرجل غير موجودٍ في الأصل، مثله في ذلك كمثل المرأة، ولو على نحوٍ آخر. إنّ اعتزال الهويّة الأصليّ سارٍ على الجميع. وإنّ صيغة «ثمّة ليس ثمّة» لَتمارس فعلها في كلّ مكان، من دون أن نقدر على القول إن كان ذلك مؤنّثاً أم مذكّراً. ليس الاعتزال محدّد الجنس، وماله من خاصّة، ولا هو ليُتَملّك. وما أن نريد طرح الرجل كَتَماه في الأصل، فإنّ الأنوثة هي ما ينقسم، كي لا يكونَ أصل الرجل واحداً، أي مُلاشى في «المرّة الواحدة» الأصليّة. ولكن إذا ما حاولنا بالعكس تقرير هويّة المرأة في

الأصل، فإنّ الرجل هو الـذي ينقسم هذه المرّة ويصبح عـديم اليقين. فـيتقـاسم الرجل الإنجاب مع الله، كمـا تتقاسمه المـرأة مع المرأة الأخرى. الكلّ ينقسم ليكون هناك توزيعـة، سواء شُرِعَ بالتوزيع من جهة أو أخرى.

IV

ما الـعلاقات التـي أقامهـا عرب مـا قبل الإسـلام مع الذاكرة التـي احتفـظ بها اليـهود والمسيـحيـون عن أصلهم الهـاجريّ أو الإسمـاعيليّ؟ مـاذا كانوا يفكّـرون بصدد هذه القـصّة وكيف ينسبون أنفـسهم إليهـا؟ حتّى ظهـور كتاب رنيـه داغورن René Dagorn، **سـيـرة إسمــاعـيل** (49)، الصادر منذ خـمسة عشر عـاماً، كان يسود حـول هذا الموضوع نوعٌ من البداهة القـائلة إنّ العرب كانوا دائمـاً على معرفـة بهذا النَّسَب، ويرجعـون إليه ويتبنّونه، كـما يشـهد على ذلك القـرآن والتراث الإسـلاميّ والأدب العـربيّ القديم. لكنّ نتـائج أبحاث رنيـه داغورن قد أثبتت نهائياً خطأ هذه البداهة.

إنّ البـحث الذي قـام به هذا المؤلّـف كانـت غـايتـه، إنطلاقـاً من النصـوص العـربيـة، وتحديداً من علم أسماء الأعـلام، معرفة ما إذا كانت الإحالة على إسمـاعيل وإبراهيم موجودةً قبل الإسلام، وهل كان العرب قبل الإسلام يعتبرون أنفسهم من ذرّيته، كما يورد ذلك التقليد اليهوديّ، على الأقل منذ الألف الثاني قبل الميلاد، ثم مِنْ بعدِه عددٌ من المؤلّفين المسيحيين؟

إنّ عـمل داغورن مـدهش من حـيث حـجم الوثائق المفـحوصـة، ومنهـجيـة التـحليل المستـعملة ودقـتهـا. فالمؤلّف يدْرُسُ أهمَّ كُتّاب الأنسـاب العرب، ويحـصي أسمـاء الأعلام، ويقـوم بتعـدادها، ويضع جـداول أنساب وتـواترها، ويقابلهـا باسـتمـرار مع مـصادر أخـرى. وخلاصته هي : «إنَّ هذا الفحص، الذي يكاد يقوم أساسـاً على جرد مؤلّفات الأنساب العربية والموروث الإسـلاميّ الأكثـر قدَمـاً، يقودنـا إلى أن نستـخلص بطريقـة جازمـة الغيـابَ المطلق والجذريّ في الموروث العربيّ ما قـبل الإسلاميّ لشـخصيـات إسماعـيل، وأمّه هاجـر، وحتى إبراهيم». ثم يضـيف بعد هذا بقليل : «(...) لا توجـد أيُّ ذكرى عن الجدِّ التـوراتيّ وعن ابنه المنفيّ يمكن أن تَصلُح قاعـدة لنظرية تقول إن العرب قد احـتفظوا بذكرى تاريخيـة عن ارتباط جسديّ، وحتّى روحيّ، مع إبراهيم، من خلال ذريته الإسماعيلية» (50).

---

49) René Dagorn, **La geste d'Ismaël**, Librairie Droz, Genève, 1981.

50) Dagorn, *op. cit.*, p. 377.

سؤال : ابتداءً من أيّ لحظة تظهر الإحالة على إسماعيل وإبراهيم؟ الجواب : «(...) إنّ نسبة استعمال هذين الإسمين تتزايد بقدر ما نبتعد عن بدايات الإسلام. ويوجد ما يحمل على الإعتقاد نتيجةً لذلك أنّ تأثير القرآن والدعوة الإسلامية هو الذي نمّى فعلياً استعمال هذين الإسمين، بل إن ذلك الإستعمال لم يبدأ إلاّ حينئذ كما تشهد عليه الجداول التالية» (51).

وهكذا فإنّما مع النبيّ محمّد تبدأ الذاكرة العربية عن أصل العرب المُدوَّن في التوراة. وإذنْ فالجاحظ كان على حقّ حرفياً : «...إنّ إسماعيل صيَّره الله عربياً بعد أن كان أعجمياً، بقول النّبي صلّى الله عليه وسلّم».

التناقض مدهش، فمن جهة يقول داغورن : «...لا يوجد مطلقاً قبل الإسلام بين القرشيّين [قبيلة النبيّ] المعروفة أسماؤهم أيُّ فرد قد تسمّى بإسم إبراهيم أو إسماعيل أو إسحق» (52) ؛ ثم من جهة أخرى يوجد القرآن حيث لا تظهر هذه الأسماء فحسب، بل سيجري تبنّيها جزءاً من الذاكرة الراسخة التي تربط العرب بربّ التوحيد، بل لقد اختار النبيُّ أن يُسمّي الإبن الوحيد الذي أنجبه من مارية القبطية باسم إبراهيم الذي لم يكن موجوداً في ذلك العهد في التقليد العربيّ. وقد استخلص داغورن :«لا يتطرّق الشكُّ إلى أنّه ينبغي أنْ يُترَك للنبيّ شخصياً شرف إدراك الرابطة التي كانت موجودة بين تصوُّراته التوحيدية والمثل الأعلى الدينيّ الذي كان ينوي أن يستبدل به الوثنية العريقة لمواطنيه المكّيين وعقيدة الجدّ التوراتيّ العظيم» (53).

كيف يمكن تفسير أنّه خلال قرون كانت قبائل مجاورة تمتلك معرفة عن أصل العرب ونَسَبهم تثبت قرابتهم مع الجدّ المشترك للدّيانة التوحيدية، من دون أن تترك هذه المعرفة أيَّ أثر عند هؤلاء العرب؟ نصلُ هنا إلى حدود بحث داغورن– الذي كان فرويد سيقول عنه إنه يعني الحقيقة المادية لا الحقيقة التاريخية– هذا البحث الذي يكتفي بتقرير أنه لا أَثَرَ لـ...، دون أن يتساءل فيما وراء ذلك عن أسباب هذا الغياب؟ هل هو رفضٌ مقصود لتبنّي هذه المعرفة وهذا النّسب؟ أم هو بالأحرى نسيان؟

إنّ إحدى الخلاصات التي استخلصها مكسيم رودنسون Maxime Rodinson من بحث داغورن في مقدّمته للكتاب، هي خلاصة مثيرة وتطرح كثيراً من القضايا. كتب رودنسون : «كلُّ ما نعلمه– وحجم الوثائق التي عانى دارغون في جمعها وتنظيمها يجب أن تثبت ذلك حتى لأشدّ الناس تعامياً عنها– يشير إلى حدوث انقطاع يفوق الألف سنة بين

51) Dagorn, *op. Cit.*, p. 47.
52) Dagorn, *op. cit.*, p. 49.
53) Dagorn, *op. cit.*, p. 377.

نظريات قد تكون تطوّرت داخل بعض القبائل ما قبل العربية أو السابقة مباشرةً للعرب في المجال المحيط بفلسطين، وفي كلّ الأحوال لدى مؤرّخي بني إسرائيل، وبين استئناف هذه النظريات، المُدْمَجة في نصوص صارت مُقدَّسة، وتطوّرت بفضل السلطة التي اكتسبها دينان انتشرا عالمياً، أي اليهودية والمسيحية، والتي تبنّاها محمد وفرَضها، ليس دون تحفّظات طويلة كما سنرى، على الجماعة الإسلامية العريضة» (54). إذا كان العرب لم يكونوا قد شرعوا في الوجود بما هم كذلك، فبالنظر لأيّ شيء يوجد انقطاع واستئناف؟ ما معنى ألف سنة من الانقطاع ؟ لماذا كان ما لَم يتمّ نقله وتبليغه طوال كلّ هذا الزمن، يستطيع رَجُلٌ إنجازه فجأة؟ لا بد من الذهاب أبعد من حساب أسماء الأعلام من أجل التفكير في تملّك ما لم يكن ملكاً ذاتياً.

من الأكيد أننا إن استطعنا القول بوجود استرداد (Wiedergewinnung) للأب، وربما أبعد مما ذهب إليه فرويد، وأنّ رجلاً واحد هو الذي أنجز ذلك، فيبقى مع ذلك التفكير في عملية الاستئناف والهبة ذاتها.

من غير الممكن هنا تفحّص العملية المحمّديّة في كلّ مداها. فذلك يعني دراسة تأسيس الإسلام نفسه. أريد فحسب الاقتصار على هذه العقدة الهاجرية في هذه العملية التي هي السّداة كما يقال في لغة التطريز، وهي نقطة الإنطلاق لتشكيل نسيج النصّ الأصليّ الإسلاميّ. لكنني أودّ التذكير سريعاً بالفرضية التي صُغتها في دراسة لي سابقة، وهي إنّ معقولية العملية المحمّدية كانت مرتبطة بتحليل الأمر بالقراءة الذي هو في الأصل من دعوة محمّد. ولنتذكّرْ أنّ «إقرأ» هو إيعاز الملاك الذي أجبرَ محمّداً، الذي أصيب بالذعر من ذلك، على تلقّي الوحي. وليس دون أهمية، حين يتعلّق الأمر بالأرشيف والذاكرة، أن هذا يبدأ هكذا، أي أنه لا يبدأ، لأنّه يفترض أنّ النصّ كان مكتوباً. الكتابة موجودة سلفاً والواجب هو القراءة. واعتباراً للموقف حيث يتماهى النبيّ في بداية الوحي مع مريم العذراء وهي تتلقّى الكلمة، فقد بدا لي من المهمّ ربط فعل«قرأ» الوارد في الأمر بمدلوله في العربية القديمة: أن تقبل المرأة ماء الفحل، وأن تنشيء الجنين خارجاً إذا انتهى الفعل (55). القراءة هي استلقاح، واستدخال الأثر أو الكتابة. فاستلقاح الأرشيف (**اللوح المحفوظ**) هو استقبال الأصل وتلقّيه بمثابة هبة من **الآخر**، لولادته من جديد، ولادة جديدة عبر اللغة. أليس هذا كيفية أمومية بها يتملّكَ الأب-المترجِم كتابة الأب الأصليّ ويعيد بدوره إعطاءها؟ فهو ليس اقتباساً، ولا

54) Dagorn, *op. cit.*, Préface de Maxime Rodinson, p. XVIII.

55) أبيح لنفسي الإحالة إلى كتابي **La nuit brisée**, Ramsay, 1988, p. 81 et sq.

استنساخاً كـاملاً، ولكنه تَلَقٍّ رحميٌّ لـلحرف الذي يُذكِّر باسم اسم اللـّه في الإسلام، الذي تفتتح به كلُّ سور القرآن وبه يُستهلُّ كل شيء : **بسم اللّه الرحمن الرحيم** (ص). هـو إذنْ مبـدأ للاستخصـاب بكتابة **الأب** (56)، حيث نجد من جديد هذا التواصل بين الحياة والنصّ الماثل منذ أولى سطور القرآن : «إقرأْ باسم ربِّكَ الذي خلَق. خلَقَ الانسانَ من علَق. إقرأْ وربُّكَ الأكرَم. الذي علَّمَ بالقلَم. علّمَ الانسـانَ مالم يعلمْ» (سورة العلَق، الآيات 1-5). لا ننفكُّ إذنْ عن التكرار، لكنْ باعتبار أنَّ **الحَبَل** مُتضمَّنٌ في التكرار، ولولاه ما كان من حاجة إلى التكرار.

إنَّ قـراءة القراءة التي كـان قام بـها محمّـد لاستـرداده (Wiedergewinnung) الأب الأوّل تفترض تفحُّص كيف واجه بعض المسائل الحاسمة الموروثة عن أرشيف الآخر وذاكرته.

المسـألة الأولى والأهم في هذه المسـائل هي **ماذا نفـعل بهجران الأب لَمّا يتـعلّق الأمر باسترداد الأب ؟** كيف استردادُ ذلك الذي كان آخر فعْلٍ له هو هجر الإبن والأمّ ؟ ماذا نفعل بتلك التي سمّـاها القديس بولس : **المهـجورة**، هاجر جاريةً ومتمـرّدة، أَمَةً وأمّاً واهبةً للإسم. كيف يمكن اشتقـاق روحانيّة توحيدية من الأسرة، بعد الذي حدث داخل الأسـرة الإبراهيمية وانشطارها؟ ألم يؤدِّ طردُ هاجر بإبراهيم إلى إنتاج نقيضة روحية للأسرة: الطلاق حيث الأسرة هي الوحدة، ونزع المِلْكيـة حيث هي توزيع وتوريث، وهجران الولد حيث هي رعـاية وتربية؟ أيّةُ أخلاقـية يمكن استخـلاصها من هذه النقـيضة؟ كيف يمكن تقـرير وجود الحب في الأصل بين الأب والأمّ والولد حيث يوجد حقد المرأة الأخرى، أو رفض الهِبَة الأخرى للأصل؟

إنّ القرآن بالـتأكيـد هو الوثيقـة الأولى في الموروث العربيّ التي تـحدّث صـراحةً عن إبراهيم وإسماعيل وأخيه إسحق. ودراسة النصِّ القرآنيّ تبيِّن أنّه حتّى زمن الهجرة إلى المدينة المنوّرة، لم تكن أهمية الانتسـاب إلى إسماعيل قد اتّضحت جيّداً. ولم يؤكِّـد عليها إلاّ ابتداءً من الهجرة، دون شك من خلال الحوار والمواجهة اللتين كانتا للنبيّ مع اليهود والمسيحيين.

وفي حين أنّ إسماعيل يـرد إسمه اثنتي عشرة مرة في القرآن، وإبراهيـم ثماني وسبعين مرة، فإنّ هـاجر (المشتقّ إسمـها من التهجير أو النفي) غائبة. لا هاجـر، ولا هروبها، ولا طرد الأب لهـا وهجـر الطفل. لم يتـردَّد في القـرآن أيُّ عنصـر من عناصر المحكي التوراتـيّ ماعـدا الإحالـة على الله السمـيع لَمّا يَرِدُ ذكر إسـماعيل. يمكن تفسـير هذا بـبعض الأسبـاب المرتبطة بسـياق ذلك العـصر. إنّ جلْب انـضواء الأرستقـراطية العـربيـة، أو حتّى مـجرَّد عـامَّة رجـال الصحـراء ذوي الأنفة والإباء عـن طريق إعطائهم بمثابة جـدٍّ لهم جاريةً قـد طردها ذلك الذي

56) أذكّر بأنّ دريدا يلتقي مع مـالارمه القـائل «البـياض المنويّ لرمـية نرد»، فـيعـرّف، أي دريدا، الكتـابة بأنّها «انقـذاف منويّ». أنظر خصوصاً : Jacques Derrida, « Double séance », **La dissémination**, 1972.

يُراد له أن يكون هو الأب، لا ريب أنه كان سيكون عملية عسيرة، لاسيما أنَّ يهود المنطقة ومسيحيّيها لم يكونوا يتورَّعون، على ما يبدو، من التذكير بالنّسب «الهجين» لإسماعيل. ومهما يكن فإنَّ الإسترداد المحمديّ للأب يُبقي على نفي هاجر المتمثّل في محوٍ لها من النصّ المؤسِّس.

وبالمقابل، وهذا أحد الأفعال الأساسية لهذا الاسترداد، فإنَّ القرآن سيضيف فصلاً جديداً بالمقارنة مع التوراة، وهو لقاء إبراهيم بإسماعيل حول بناء الكعبة : «وإذْ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربَّنا تقبَّل منَّا إنَّك أنت السميع العليم» (57). وهكذا فالاستردادُ مصالحةٌ بين الأب والابن، تَحْدُثُ في تشارك حول فعْلِ بناء الكعبة، إنطلاقاً من المكان الذي سُمِعَ فيه بكاء الطفل وحصل إنقاذه. إنّ ظهور حُبِّهِما هو بناءٌ. والبناء حجراً بعد حجرٍ لما سَيُسمَّى «بيت إبراهيم» هو الجواب على الرابطة المفصومة والأسرة المتشظّية في التوراة. فقاعدة وحدة شعور الأب والابن وتلاقيهما، وإذن قاعدة الاسترداد الذي أنجزه النبيُّ محمد، هي وضع الحجر. فالأب إذن لم يهجر ابنه تماماً، لأنّه يصادفه من جديد في صلابة الحجر. وبدقّة أكثر، فعندما يكون الهجران حصلَ، يتفتح المكان وينْبني المكان في المكان في صحبة الأب. يمكن أن نفهم من جديد الفارق الجذريّ بين اللّه والأب في الاسلام، فإذا كان الأب يقف إلى جانب المكان، فاللّه هوَ **مكان المكان**، إنّه رحم المكان الأبويّ.

وفي الآية التي تسبق الآية المذكورة آنفاً يُذَكِّر اللّه بأنّه دَوَّن حرفياً حضور الأب في الصخر : «وإذْ جعلنا البيتَ مثابةً للنَّاس وأمْناً واتخذوا من مَقامِ إبراهيمَ مُصلًّى» (58). وهذا ما كتبه ريجيس بلاشير Régis Blachère في هامش من ترجمته للقرآن [إلى الفرنسية] حول مقام إبراهيم : «وهو صخرة مُقدَّسة متّسعة القاعدة والقمَّة وضيِّقة الوسط، عرضها ستون سنتمراً، وطولها تسعون سنتمتراً، يتبيّن فيها محفوراً أثر يُقال عنه إنه أثر قَدَم إبراهيم. وهذه الصخرة التي ربما كانت تجويفاتها كويسات صغيرة مهيئة لاستقبال دماء الأضحيات، قد يكون إبراهيم استعملها ليرتقي حتى مستوى سطح الكعبة حين شرع في بنائها» (59). وهكذا فإنَّ الأب قد عاد، وصعد على مِرْقاة، وبنى مع الإبن، وحَفَر أثره، وترك صخرةَ مرقاه أرشيفاً عن عودته. ولفظة «مقام» ليستَ بأقلَّ أهمية هنا، فهي تعني المكان الذي يكون فيه القيام، من فعل «قام» : أي الوقوف، والانتصاب، والارتفاع، والقيام؛ بحيث أنَّ اللّقاء المؤسِّس يبدو هنا انتصاباً لنُصْب تذكاريّ. والحال أنَّ في هذا الإنتصاب الحجري للأب والإبن ستكون هاجر بالطبع منبوذة.

---

57) سورة البقرة، الآية 127.

58) سورة البقرة، الآية 126.

59) **Le Coran**, trad. de Régis Blachère, Maisonneuve & Larose, 1980, p. 46.

هذا هو الحلُّ الأخلاقيّ للنبيّ محمّد. إنَّ القداسة ليست في الأسرة، ولا توجد في الإسلام عائلة مقدّسة، بل يوجد بناء الكعبة، الحدُّ الثالث بين الأب والابن حيث تنتصب مصالحتهما، واتحاد شعورهما واجتماعهما، وحبّهما المستعاد.

واسترداد الأب في عين المكان سيَتَدوَّن أيضاً في الطقوس. طقوس الحجّ حيث يتجدَّد فعل إبراهيم حينما يفتدي ابنه بأضحية. لكن قبل القيام بهذه الأضحية، يلزم الحُجّاج أن يسعوا سبع مرات بين الصفا والمروة، غير أن هذا المشهد الما قبل إسلاميّ بكلّ تأكيد، قد اقتُرِحَ بمثابة تقليد لهاجر وهي تسعى والهةً بحثاً عن الماء لطفلها. إنها اللحظة الوحيدة في مجموع تعاليم الإسلام وفرائضه حيث تُستحضَر ذكرى هاجر، لا عبر الكلمات، بل بتشخيص جسديّ وصامت للتماهي مع اضطرابها. فمن جهة يُذَكِّر الفرض بلحظة الشدَّة التي تعانيها الأم وابنها، ومن جهة أخرى، يُخَلِّدُ ذكرى الفعل الاستبداليّ المُهَدّيء للعلاقة بين الأب والابن. وهكذا فإنَّ الاضطراب والموت الوشيك منسقّان مع توقيف التدمير ومع التأسيس الرمزيّ. الذكرى المبهمة هي في هذا النسق من نصيب هاجر، في حين أن الاستذكار من نصيب إبراهيم.

وحينئذ ستجد أشكال استرداد الأب فكرتها النهائية في مزايدة تأصيليّة ستتجلّى لمّا تتوتّر علاقات النبيّ مع اليهود والمسيحيين الرافضين الاعتراف بنبوّته. وتمثّلت هذه المزايدة في القول بالعثور من جديد على الديانة الأولى لإبراهيم، المُسمَّاة بديانة **الحُنَفاء**. ولم تعد بالنسبة للنبيّ محمد حينئذ لا نصوص قديمة ولا نصوص جديدة، ولا تحقيق لما جاء في الكتب، ولا كتب آتية. فالدين الحقُّ قد نزل، وهو دين إبراهيم الذي يريد الإسلام استعادة سيادته. وهنا ينتظم الحنين إلى الأب في مذهبِ عودة إلى الأصلية الدينية والأبوية لإبراهيم.

لكنّ إقصاء هاجر في التأسيس الإسلاميّ، من أجل استرداد الأب ومصالحته مع الإبن، قد قادَ النبيَّ إلى فعل أساسيّ، لولاه ربما لن يكون الإسلام ديناً، ويتمثّل ذلك الفعل في التعرُّف على **صدْمَة الهجْر** في قصة هاجر وإسماعيل باعتبارها تجربة عامَّة ومُشتركَةً وأصلية لمجموع البشرية. واسم «إسلام» يُسمِّي هذه الصدمة والإمكانية الروحية لتجاوزها. وإذا كان كثيراً ما جرى إبراز معنى الخضوع والإستسلام في هذا الإسم، فقد جرى بالمقابل تغييب مدلولات أخرى هامة مرتبطة بالتسليم [بمعنى التوكّل]، وكذا السلامة من الخطر، والإنقاذ، والسلام بمعنى التحيَّة وبمعنى النجاة. ولاشك أنَّ مسار حياة محمّد يرينا كمْ مرَّةً كانت تلك الحياة في شطرها الطفوليّ منقوطة بمواقف التسليم أو الهجران. ولأنّني عالجت هذه المسألة في موضع آخر، ولأنها تحتاج إلى تفصيل طويل، فسأكتفي بالإشارة إلى مظهرين. صحيحٌ أنه يلزم فهم الهجران من خلال تعدّدية تجاربه: هجران اليتيم، والتّائه، والمنفيّ، والذي لا مسكن له،

ولا قانون، ولا صاحب، والذي لا مشروع له؛ ولكن على الخصوص ينبغي فهم الهجران بمعنى جذري هو معنى كلّ إنسان مهجور أو مُسْلَم في الوجود. الوجود كهبة يفترض الهَجر أو التسليم. وبالطبع فإن هجران الأم وابنها- وكان محمّد قد عاش طفلاً هذا المشهد حين ماتت أمه في سفر عبر الصحراء-، وانقاذهما من خلال انفتاح المكان بفضل استماع اللّه يدعم خفْيةً كلّ حركة الإعتراف بالهجران باعتباره صدمة أصلية للكينونة. يصدر الاسلام عن سلامة في التسليم وعبرَه، سلام في الاستسلام انطلاقاً منه يكون اللقاء بذلك الذي لن يسلّمكَ أو يهجُرَك أبداً، باعتباره واقعاً لا يمكن المساس به. فالاستسلام إلى سماع اللّه هو إذَنْ استسلام إلى الناموس. والتسليم [بمعنى التوكّل] هو نفسه يشكّل التجاوز الجدليّ relève للتسليم [بمعنى الهجران]. وهاجر المهجورة مع ابنها، لا تكفُّ إذن عن الإستحواذ على ما كانت كلمة «إسلام» هذه تريد الإحاطة به (ض).

وطبعاً استمرَّت آثار استرداد الأب بعد موت المؤسِّس. ومن المهمّ تبيان بعض مظاهرها. سيحاول المسلمون منذ خلفاء محمد الأوائل أن يعرفوا بصورة أفضل قصة إسماعيل في التوراة، وأيضاً من خلال التقليدين التلموديّ والمدراشيّ، وسيواصلون تشييد أسطورة الأب والإبن المتصالحين. أما بالنسبة لهاجر، فإنّ التغييب سيستمرُّ في مرحلة أولى. وهكذا فإنها لن تكون زمناً طويلاً معروفة باسمها، وإنما بكونها «أمّ إسماعيل». ثم سيظهر اسمها تدريجياً، دون أن يفوق في تواتره اسم سارة! فقد أحصى داغورن في تعداد يتناول شهيرات النساء في الإسلام ورود هاجر ثلاث مرات مقابل ثماني عشرة مرة لسارة. ولن يصير اسم هاجراً أبداً اسماً مرغوباً فيه.

هاجر منزوية، لكن عبوديتها ظلَّت مع ذلك في قلب علاقات المسلمين مع الآخرين. وهكذا يذكر المسعوديّ أنّ الإمبراطور البيزنطيّ نقفور (802-811 م) : «أنكر على الروم تسميتهم العرب ساراقينوس تفسير ذلك عبيد سارة طعناً منهم على هاجر وابنها إسماعيل وأنها كانت أَمَةً لسارة» (60).

لكنّ عبودية هاجر ليست فحسب رهاناً في الجدال بين المسلمين واليهود والمسيحيين، بل هي تستقرُّ داخل الإسلام ذاته، بين المسلمين العربَ والمسلمين غير العرب، أمثال الفرس والأنباط الذين لُقّبوا بـ «الشعوبيين». فهؤلاء قد واجهوا العرب الذين لم يستردُّوا فحسب إسماعيل وإبراهيم، بل شرعوا في الإعتراف بهاجر وردُّ الإعتبار إليها، باحتجاجهم بالإنتساب إلى إبراهيم عبر إسحق، فنعتوا العرب ببني «اللخناء» أي حرفياً نتنة الرائحة. وكتب ابن قتيبة

---

60) R. Dagorn, *op. cit.*, p. 202.

[أنظر، المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق دي غويه، ليدن، 1893، ص. 167].

بهذا الصدد : «فأمّا مثْلُ هاجر التي طهّرها اللّه من كلّ دَنَس، وارتضاها للخليل زوجاً، وللطيّبين إسماعيل ومحمد أمّاً، وجعلهما سلالةً، فهل يجوز لملحد، فضلاً عن مسلم، أن يُسمّيها الختناء» (61). لقد استمرّ عدم الإحساس بأن هاجر وسط أسرتها، لكن الدّفاع عنها يقوى بالإعتراف بها أمّاً أولى، فيما وراء وضعها باعتبارها جاريةً. **وهذا جواب ابي يحيى بن مسعدة على ابن غرسية ثالب هاجر : « فاختارها [ابراهيم الخليل] على أمكم [سارة] لوراثة أمره، وتَسرّاها بعد ثمانين من عمره، فكانت بِكْرَ سلالته ووصيّ أبينا اسماعيل صلوات الله عليه حامل رسالته»** (62).

هذا النصّ دالّ على موقف جديد. لم يعد ممكناً المحو التام لتطليق هاجر وهجران إسماعيل، لأن المعرفة بالنصوص اليهودية والمسيحية قد ذاعت، فظهرت لذلك محاولة التهوين من آثار التطليق والهجر، إلى حدّ اعتبارهما انفصالاً مؤقّتاً يخضع فيه الأب لسارة ويخشى حدوث ما يتعذّر إصلاحه، فأخذ هاجر ليجعلها في مأمن. والمقابل هو التقليل من مسؤولية إبراهيم وتحميلها لسارة، ويتأجّجُ الحقد على المرأة الأخرى، لكن من الجانب الآخر.

إنّ نصّاً للطبريّ عن هاجر وإسماعيل في تاريخه لهو إنموذجيّ عن كلّ هذا الإتجاه. فالمؤلّف يعزو الختان إلى سارة، باعتباره إذلالاً ألحقَتْهُ بهاجر، ثم صار عامّاً بأمر من الله تقريراً للعدل، وقد كتب الطبري: «فغضبت سارة على أمّ إسماعيل وغارت عليها [بعد ولادة إسماعيل] فأخرجتها ثم إنها دعتها فأدخلتها. ثم غضبت أيضاً فأخرجتها ثم أدخلتها وحلفت لتقطعنّ منها بضْعةً فقالت أقطع أنفها أقطع أذنها فيشينها ذلك ثم قالت لا بل أخفضها فقطعت ذلك منها» (63). أخطاء سارة تتوالى : فهي لا تَهَبُ ابناً للأب، وتجعل امرأة أخرى في فراشه، وتضطهدها، وتختنها غضباً، وتتسبّب في طردها. إنّه عكْسٌ للمواقع في المشهد الأصليّ للتنافس الأنثويّ، ودور المرأة الفاسدة التي تحشر نفسها بين الأب والابن، وتفصّم العائلة البطريركيّة التوحيدية، قد آل الآن إلى سارة. فهاجس المرأة الأخرى يُبدّل قناعه، لكنه يواصل فعله.

وتجدُّد اللقاء بين الأب والإبن حسب الطبريّ يُقدّم فصلاً دالاً تمام الدلالة عن هذه الرّهانات. فقد نجح إبراهيم في أن ينتزع من زوجته سارة إذناً بأن يزور للمرة الأولى ابنه إسماعيل في مكة. وصل إبراهيم في غياب ابنه، فصادف أوّلاً زوجته، وبدأ الحوار التالي: «أين صاحبك؟ قالت ليس ههنا، ذهب يتصيّد. فقال إبراهيم هل عندك ضيافة هل عندك طعام أو شراب [وكانت سارة قد شرطت عليه أن لا ينزل، وذلك دون شكّ حتى لا يترك أثر قدمه]

61) إبن قتيبة، «كتاب العرب»، في رسائل البلغاء، ص. 536.

62) Dagorn, *op. cit*, p. 202، [«ردّ يحيى بن مسعدة على رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبية»، ضمن نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون، البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1972، ج.1، ص. 266].

63) Tabarî, **De la création à David**, extraits des Chroniques, trad. H. Zotenberg, Sindbad, 1984, p. 144.

قالت ليس عندي وما عندي أحد فقال إبراهيم : إذا جاء زوجك فاقرئيه السلام وقولي له فليُغيِّر عتبة بابه» (64). وإذ تنقل زوجة إسماعيل هذا القول إلى زوجها، فهي لم تفعل سوى أن تنقل توصية الأب بتطليقها. وفي المرة التالية، يصادف إبراهيم الزوجة اللائقة فينزل ويضع قدمه على الأرض. كان لابُدَّ إذن على الإبن أن يُجدِّد فعل أبيه بتطليق زوجته، كي يلتقي بأبيه.

*

ولد الاسلام من الشطر المطلَّق من مفهوم الأب في «العهد القديم». ومن هذا الشطر المطلَّق لكن المؤرشَف تستمدّ الذاكرة الاسلاميّة منبعها وتعثر على شرعيّتها النّسَبيّة داخل الديانة التوحيديّة. لكنّ الاسلام يفضّل صيانة علاقة الأب-الإبن، بثمن إدامة الطلاق. لاشكّ أنّ الصدع بين مبدأي الأنوثة الاثنين يبدو أهوَن، ربّما بإعطاء مكانة إضافيّة للجسد ولهذه اللّذة **الأخرى** التي يشير إليها لاكان في كتابه «مرّة أخرى» Encore، لذّة تشهد عليها **عين هاجر** التي ترى اللّه والنبع. وإنّه لصحيحٌ أنّ التصوّف الاسلاميّ هو أكثر صوفيّات التوحيديّة تنوّعاً وأثراها. لكنّ هاجر تظلّ غيرَ معترف بها كشرط ضروريّ للأصل، وكانزياحٍ وغيريّة نَسَبيّة.

ينحدر الاسلام من الغريبة عن أصل الديانة التوحيديّة، والتي بقيت غريبة في الاسلام.

إنّه إذن تكرار لتطليق **المرأة الأخرى** داخل الفضاء نفسه الذي يفضح ذلك الطلاق أو يريد الإنفكاك من الإذلال الذي يُولِّدُه، لكنه يُكرِّره من جديد. كما لو أنّه في كلّ مرّة يكون فيها الإلتحام الأصليّ للأب والإبن على وشك التشكُّل، تنبثق من جديد الصورة الهاجرية للمرأة القادرة على شطرهما ومنع الأصل من أن ينغلق على ذاته، وأن يَهبَ ذاته لذاته. لكن هذا الإنعتاق من الهبَة الدَّورية للأصل، يجرُّ على المرأة الأخرى الحقد ويثير رفضها، لفرط ما تظلّ جاذبيّة الهبة الكاملة واستلحاق المستحيل وهوى الأصل غير المتقاسَم وأخيراً إرادة تملّك العدَم تشكّل القوّة التي لاتُروِّض لنهَم الأصول. **تملّك العدَم** : ألا يكمن هنا كامل رهان التوحيديّة التي تودّ إلغاء التكرار بإنتاج المرّة الواحدة الأصليّة؟ **المرأة الأخرى** هي آنئذ عنصر مقاومة الكليانيّة التوحيديّة، إنّها إكراه تكرُّرها الطامح إلى إنهاء رضّة الاختلاف الأصليّ.

سان-دُني، 1 نيسان/أبريل 1997

قام بترجمة هذه الدراسة كل من
عبد الكبير الشرقاوي وكاظم جهاد.

64) Tabarî, *op. cit.*, p. 148-144

هوامش المترجمين

(أ) : من المعلوم أن الأطروحة الأساسية في كتاب فرويد، «الرجل موسى والديانة التوحيدية» هي أن موسى مصريّ وليس يهودياً، وأن أصل الديانة اليهودية مستمدّ من توحيد أخناتون. و«الغريب» هنا مع مشتقاتها الأخرى تعني الأجنبيّ والمختلف والخارج عن النسق وكلّ ما توحي به ألفاظ مثل الغربة والغرابة ومشتقّاتها. ولا ينبغي أن ننسى أن بؤرة التفكير هنا هي فرضية فرويد القائلة بأن في «أصل» التوحيد توجد شخصية «غريبة» هي موسى المصريّ والتوحيد المصريّ. كما يتوقّف كاتب المقالة في الفقرة نفسها عندَ تضافر فكرَتي النقاء والحصريّة أو الخصوصيّة تعبّر عنهما في الفرنسيّة مفردة واحدة هي propre التي تدلّ في آنٍ معاً على النظيف أو النقيّ والخاصّ أو الخصوصيّ.

(ب) : إشارة إلى مؤلّفين لفرويد، من نصوصه الميتاسيكولوجيّة.

(ت) : بالاتّفاق مع المؤلّف، نترجم originaire إلى «أصليّ» حيثما يتعلّق الأمر بظواهر وأشياء تحدث في الأصل (ولايمكن في الواقع الكلام هنا عن أصل بقدر ما عن نقطة متراجعة للأصل)، وإلى «الأوّل» عندما يتكلّم المؤلّف عن «الأب الأوّل» تمييزاً له عن «الأب الأصليّ»، وعلى هذا التمييز تقوم هذه المقالة في جانب كبير منها.

(ث) : المقتبسات من التوراة مستمدّة من الكتاب المقدس، جمعية **الكتاب المقدس**، لبنان، 1993.

(ج) : الاستماع هنا هو استماع الله لبكاء الطفل اسماعيل وأمّه في الصحراء، استماع «فتحَ» لهما انطلاقاً منه مكاناً وأفقاً. ولذا يصفه الكاتب «بالاستماع الفاتح»، صفة تتكرّر في عرض المقال ممّا استرعى التنبيه.

(ح) : مصطلح «ترجمة» يستخدم هنا وفيما سيلي بمعناه العام أي عمليات التحويل والنقل من نظام إلى نظام آخر أو من نسق إلى نسق، مثل ترجمة الميتافزيقا إلى الميتاسيكولوجيا أي الإطار النظريّ والفلسفيّ العام للتحليل النفسيّ كما وضعه فرويد.

(خ) : يدلّ الفعل traduire الفرنسيّ على الترجمة وكذلك على الاقتياد (أمام محكمة مثلاً traduire en procès).

(د) : **الآخَر l'Autre** بحرف أوّل كبير (وما من حرف كبير في العربيّة) يدلّ كلّ مرّة على الخالق باعتباره آخرَ كليّ الاختلاف. و«يلعب» المؤلّف على علاقة سارة، في كامل هذا الانتظار للطفل، **بالأخرى** (هاجَر) **وبالآخَر** (يهوه، أو الله).

(ذ) : إسماعيل تعني في عبرية التوراة «الله سمِعَ».

(ر) : إبراهيم تعني في عبرية التوراة «أبُ جمهورٍ».

(ز) : يستخدم المؤلّف المفردة arkhé، وهي كلمة يونانية تعني القديم والأوّل والأصل والبداية، وتعني أيضاً السلطة والحكم. وهو ما سندعوه أبعدَ بـ «المُبتَدى» (نقيضاً للمنتهى أو الغاية)، كتسمية لانعقاد البَداء والمبدأ والأصل.

(س) : تدلّ الفرنسيّة entame على فعل البدء بما هو تدشين وكذلك بما هو تناقص وانشراخ وانثلام، وهذا كلّه يقصده المؤلّف كسمات لابتداء الأصل.

(ش) : ميّزَ المؤلّف بين **التأسيس** fondation كطرحٍ لفكرة أو مشروعٍ أو رسالة **والبناء** institution بما هو تقعيد وإرساء على أرض الواقع. وطرحَ (في محاورة معه) مثالاً عيسى المسيح كمؤسّس للمسيحيّة والقدّيس بولس بما هو بانيها.

(ص) : يربط المؤلف هذين الاسمين الحُسنَيَين بالرَّحِم والولادة.

(ض) : يوظّف المؤلّف ما في اسم **هاجر** من دلالة على الهجر أو الهجران وما في **اسم الإسلام** من دلالة على التسليم لله والسلامة في ذلك وإحراز السلام، ويقرّب بين الاسمين في حركة متضامّة حرصنا على عكسها في ترجمة الفقرة.

عبد الفتّاح كيليطو

الكَلْبُ الأعْمَى

كان الشاعر واللغوي المعرّي (1) (المتوفى سنة 449 هـ/1058م) في نظر عديد من قرّائه زنديقاً. كان يدفع عن نفسه التُّهمة، لكن يبد وأنّه كان يفعل كلّ شيء ليضع نفسه موضع التهمة ويعرّض نفسه للنّقد. لم يكن أحدٌ يفهم جيّداً لماذا يمتنع عن أكل اللحم، ولماذا قضى الخمسة والأربعين عاماً الأخيرة من عمره رَهينَ بيته. لا أحد كذلك كان يفهم انصرافه المطلق عن الزّواج واستفظاعه، المُعْلَنَ غير ما مرّة، للإنجاب. لكنّ الأشدّ إثارة للبلبلة هو ديوانه المُسَمَّى لزوم ما لا يلزم، المتضمّن لعديد من الأبيات المُستَنْكَرَة. كان المعرّي أعمى، وأولئك، القلائل جدّاً، الذين كانوا يمتنعون عن إدانته، يقولون إنّ عندهم خَبَرَ بصره، لكن الله أعلم ببصيرته (2). أما الآخرون فينعتونه بالكلب.

وينبغي الاعتراف بأنّ كثيراً من مظاهر حياة المعرّي ومؤلّفاته لا تخلو من شَبَه بالكلبيين (3) فهو مثلهم ينبح، أي يُزعج. وكان أحد معاصريه، وهو قاضٍ يُسمّى أبا جعفر، قد أظهر انزعاجه في قصيدة هجاء لم يصلنا منها إلاّ هذان البيتان :

---

1) عن المعري، انظر:
P. Smoor, «Ma'ari», in Encyclopédie de l'islam, 2eme édition, t.v. p. 932-939 et andré Miquel,, « Abu-'la' al-Ma'ari », in Encyclopaedia Universalis, t. I, p. 53-54. وقد جُمع ما كتبه القدماء عن المعري في كتاب بعنوان **تعريف القدماء بأبي العلاء**، القاهرة، الطبعة الأولى،1944 (سنشير إلى هذا المصدر اختصاراً : تعريف).

2) الباخرزي، تعريف، ص.8.

3) أتباع المدرسة الفلسفية المسمّاة في تاريخ الفلسفة اليونانية بـ«الكلبية»(وهو مذهب أنتسثينس)؛ واسم الكلبي مشتق عن اللفظة اليونانية Kuon أو Kunos بمعنى كلب. ترجع هذه التسمية إلى سببين : السبب الأوّل أنّ الفيلسوف الكلبي أنتسثينس كان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السّريع»؛ والسّبب الثاني أنّه هو وأتباعه كانو ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر. وكان ديوجينس من أشهر الفلاسفة الكلبيين[المترجم].
انظر مقدمة مازي–أوديل جولي–كازي للنصوص التي جمعتها :
Leone Paquet, **les Cyniques grecs, fragments et témoignages**, Livre de poche, 1992, p. 8.

كَلْبٌ عَوَى بِمَعَرَّةِ النُّعمـــانِ لَمَّا خَلاَ عن رِبْقَةِ الإيمـــانِ
أَمَــعَـرَّةَ النّعمانِ ما أَنْجَبْـتِ إذْ أَخْرَجْتِ منكِ مَعَرَّةَ العُمْيانِ(4)

المعرِّي إذن كلبٌ أعـمى. عُواؤه يتجاوز مـسقط رأسه وينداح في العـالم. ويسعى أب وجعفر، صـاحب الهجاء، ليضع حدّاً للعواء المزعج، ويُسْكِتَ الكلبَ بتـعنيفه. والواقع أنّه لا يخاطب الكلب؛ فهـو يخاطب في البيت الأوّل النّاسَ ليخبـرهم عن كلب عوى بالمعرّة؛ وفي الثاني يخـاطب المدينة التي وُلد بها المـعرِّي، ويُمثِّلهـا بامرأة قد أنجبت، دون شكٍّ بعد فـسوق شنيعٍ ، كلباً أعمى. ويلعب أب وجـعفر على تَعَدُّدِ معاني كلمة « مـعرَّة»، وهي اسم مدينة أبي العلاء، لكنَّها تعني كذلك الجُرْمَ، والإثم، والغدر، والخيانة، وداء الجَرَب...و«لمَّا خَلاَ عن رِبْقَةِ الإيمان» صار المعـرّي كلباً سائباً؛ فـزندقته قـد أفقدته إنسانيته، فانحـدر إلى مستوى الحـيوان، والكلبِ الذي يعوى برعونة. كلبٌ مريضٌ، خطيرٌ، ينبغي اعتزاله واجتنابه.

يروي ياقـوت في معـجم الأدباء أنّه سـأل شخـصاً يُسَـمَّى شُمَـيْم الحَلَبي عن العلمـاء الماضين : «فلم يُحْسِن الثَّناء على أحـد منهم. فلمَّا ذكرتُ له المعرّي نَهَـرَني وقال لي : ويلك! كَمْ تُسيِءُ الأدبَ بين يديَّ ! مَنْ ذلكَ الـكلبُ الأعـمى حتّى يُذْكَـرَ بين يديَّ في مـجلسي ! فقلت : يا مولانا ما أراك ترضى عن أحد ممَّنْ تقـدَّم. فقال : كيف أرضى عنهم وليس لهم ما يُرْضيني. قلت : فما فيهم قطُّ أحـدٌ جاء بمَا يُرضيك؟ فقال : لا أعلمه، إلاَّ أن يكون المتنبِّي في مديحه خاصَّةً، وابن نُبَاتة في خُطَبِه، وابن الحريري في مقاماته. فهؤلاء لم يُقَصِّروا... (5)».

سبَبُ حَنَق شُمَيْم على المعرّي ليس واضحاً. أكان يعتبره أديباً رديئاً؟ لاشكَّ في ذلك، فلا أحد يُرضـيه، لَكنَّ هذا لا يفسِّر مـطلقاً حفيظتـه. والأرجح أنّه، مثل كثيريـن آخرين، كان يرى في المعـرّي مولِّفاً زنديـقاً، فأحسَّ شُـمَيم بالإهانة لأنّه قـد جرى التلفّظ باسـم المعرّي؛ إنَّ مُجَرَّد سماع هذا الاسم يثير غضبه، كما لو كـان اسماً فاحشاً ، محرَّماً، إذا لم يَتَوَجَّبْ مَحْوُهُ من الذَّاكـرة، فيـجب على أيِّ حـال الامتنـاع أبداً عن ذكره، أو إذا ذُكِـرَ فَبِـتَـعْرِيضٍ جـارح : الكلب الأعمى وهي تـسمية مُزْدَوجة التبـخيس : ليس المعرّي فحسبَ كلبـاً، بل هو كذلك محـروم من إحدى الصِّفات الأسـاسية لهذا الحـيوان : البصـر الحادُّ. فَأَحَدُ أسـماء الكلب في العربية هو «البصير» (أي الذي يبصر جيِّداً، وذو بصرٍ ممتاز). المعرّي كلبٌ ناقص.

موقف ياقـوت وهو يسأل شُمَـيْماً مـوقفٌ غامض : إنّه يحكي أقوال شُـميم دون أدنى تعليق، ودون أن يوضِّح بأيِّ قَدْرٍ هو متَّفق معهـا. والظاهر أنّه يرى في شُميم حُجَّةً إنْ لم يكن

---

4) تعريف، ص.8.
5) ياقوت، تعريف، ص.392.

حُكْمُها مُصيباً فهو على أيِّ حال جديرٌ بالحفظ والرواية. غير أنّ السياق يُوحي بأنّ ياقوتاً معجب بالمعرّي، ويرى فيه أحدَ الأسماء الكبرى في الأدب، وإلاّ لماذا يسأل شميماً بخصوصه، ولماذا يَردُ ذِكْرُ المعرّي وحده بعد عبارة «مَنْ تقدَّم من العلماء؟» لا بدَّ من التذكير بأنّ ياقوتاً قد خصَّ المعرّي بمقالة مسهبة في معجمه، والنّبرة السّائدة فيها هي نبرة التّقدير والاعتبار، بل الثناء، ما خَلاَ التحفُّظات المعتادة عن آراء المعرّي«المرذولة» فقد قال عنه، وهو يشرح أحد أبياته، إنّه «حمار» (6).

وإذا لم يكن ياقوت قد ردَّ مباشرة على أقوال شُميم، فهو مع ذلك يُلمِّح إلى أنّ حُكْم هذا الأخير على المعرّي حُكْمٌ في غاية الخُرْق. فقد سَلَبَ شُميم عن نفسه الثّقة منذ البدء لمّا لم يعترف بقيمة مَنْ تقدَّمه من العلماء، ووحده إلحاح ياقوت هو الذي جعله يذكر اسم ثلاثة منهم، لكن بطرف لسانه، بمدحهم سلبياً(« فهؤلاء لم يُقَصِّروا...»).

والغريب أنَّ ياقوتاً يشير، من بين مؤلّفات شُميم، إلى كتاب عنوانه الإشارات المَعَرِّية (7). لا نعلم شيئاً عن هذا الكتاب وسيكون من المجازفة محاولة تصوُّر محتواه. ويبدو من عنوانه أنّه تفسير لغوامض مؤلَّفات المعرّي؛ والحال أنّ تفسير مؤلَّفات يعني امتلاكها للقيمة، وأنّها جديرة بوضعها في متناول قارئ ليس بإمكانه إدراك دلالتها العميقة، وأنّها تستأهل المجهود المبذول في شرحها. ويمكن كذلك الاعتقاد بأنّ كتاب شُميم هذا مُوَجَّهٌ ضدّ المعرّي، وأنّه قد اجتهد فيه لتَفَحُّصِ دلائل زندقته، وأنّ« الإشارات» المقصودة ما هي إلاّ تلبيسات مُدَوَّنةٌ بحذْقٍ لستْر الإلحاد. لكن حتى في هذه الحال، فإنّ هذه المثابرة على تبيان ضلالات المعرّي ستَظلُّ متناقضة مع الرّغبة في عدم سماع اسمه. وسواء كان هذا نُفوراً أو افتتاناً، فإنّ شميماً كان على معرفة جيِّدة بمؤلَّفات المعرّي، ولم يَرَ غضاضةً من قَدْره أنْ يَنْكَبَّ على إشارات الكلب الأعمى.

لم يكن للمعرّي، هذا الكلب الجاحد، إلاّ سيِّدٌ، وسيِّد واحد : المتنبّي (المتوفى سنة 351هـ/965م). ما أنْ يسمع عربيٌّ بيتاً لهذا الشّاعر ذي «النَّفس المرَّة (8)» حتّى يهتزَّ إعجاباً ولذَّةً وعرفاناً. كانت الأمور والمتنبّي حيٌّ أكثر تعقيداً وكذا طوال السنين التي تَلَتْ موته : كان له أنصارٌ يتعصَّبون له بلا قيد ولا شرط، وأعداء مسعورون. كان المعرّي، من جهته ، يحبُّ بلا تحفُّظ، وقد فسَّر ديوانَه؛ وبوصفه مناصراً عنيداً لم يكن يُغْفِل أيَّ مناسبة للدِّفاع عنه. بل قد

---

6) ياقوت، تعريف، ص.115.

7) ياقوت، تعريف، ص.392.

8) هكذا يسمّيه ابن فُورَّجه، انظر: Wolfhart Heinrichs, «The meaning of Mutanabbi», in Poetry and prophecy, éd. James L. Kugel, Cornelle university press, p. 127.

جرى له ببغداد (9) حادث أسيف مع شخصية وجيهة : المرتضى(10)، عدوُّ المتنبّي اللدود. ها هو الحادث كما يرويه ياقوت (11) :

«وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبّي، ويزعم أنّه أشعر المحدَثين، ويفضّله على بشّار ومَنْ بعده، مثل أبي نواس وأبي تمّام، وكان المرتضى يُبغض المتنبّي، ويتعصّب عليه ؛ فجرى يوماً بحضرته ذكْرُ المتنبّي، فتنقّصه المرتضى، وجعل يتّبع عيوبه. فقال المعرّي : لو لم يكن للمتنبّي من الشّعر إلاّ قوله :

لكِ يا منازلُ في القلوب منازلُ

لكفاه فضلاً ! فغضب المرتضى و أمر فَسُحب برِجْله، وأخرج من مجلسه، وقال لمن بحضرته : أتدرون أيَّ شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة؛ فإنَّ للمتنبّي ما هو أجود منها لم يذكرها ؟ فقيل : النّقيب السيّد أعْرَفُ. فقال : أراد قوله في هذه القصيدة :

وإذا أتَتْكَ مَذَمّتي من ناقصٍ   فهي الشّهادةُ لي بأنّيَ كاملُ»

إنّ المرتضى، على بغضه للمتنبّي (وعلى الأرجح بسبب هذا البغض)، كان على دراية جيّدة بشعره؛ وربّما كان الوحيد، مع المعرّي، المطّلع على ذلك الشّعر في أدقّ تفاصيله. وهكذا فإنّ حقده يقوم على معرفة تامّة. ويبدو في الظاهر أقوى من المعرّي الذي يتجلّى واضحاً أنّه قد طرح على المرتضى لغزاً، وإذْ ينجح في فكّه، فهو يبرهن على تفوّقه، وبذلك اكتسب حقّ معاقبة المعرّي (12).

لكن يمكن كذلك القول إنّ المعرّي قد ظفر بفوز بل هو. كان بوسعه أنْ يُبديَ مصالحة أكبر، ويقول مثلاً إنّ للمتنبّي حقّاً نقاط ضعف، لكنه قد قال أبياتاً لا عيب فيها؛ وحاصل الأمر أنّ مزاياه غالبة على عيوبه، وهذا شأن الشّعراء العظام...ذلك على، على نحوٍ مّا موقف

9) قبل أن يختار المعرّي العزلة، كان قد رحل الى هذه المدينة حيث قضى أكثر من عام ونصف. والتفاصيل التي يقدّمها مَنْ كتبوا عن سيرته بخصوص هذا المقام توحي بأنّ المعرّي كان يسعى آنئذ للاندماج: كان يزور النُّحاة و الأدباء. وقدصاح أحدهم، و يسمّى الرّبعي، و المعرّي أمام بابه:« ليصعد الإصطبل!» أي الأعمى، فغضبَ المعرّي ولم يعد لزيارته (ياقوت، تعريف، ص.75). وصحيح أنّ الرّبعي كان مجنوناً...وبعد أن عاد إلى المعرّة، لزم المعرّي بيته، لكن الزوار كانوا يقصدونه باستمرار.

10) كان المرتضى« نقيب الطالبيين» أحفاد الرسول.

11) ياقوت، تعريف، ص.76.

12) لمّا يُطرح لغز، فإنّ أحد الشريكيْن في العملية يلزم أن ينال العقاب، بل في الحالات القصوى قد يفقد حياته، ويكون إمّا ذلك الذي طرح اللغز(إذا نجح الآخر في حلّه)، وإمّا المطلوب منه الجواب (إذا أخفق في حلّه)؛ انظر: André Jolles, Formes simples, éd. du Seuil, 1972. وفي مأساة سوفوكليس، أودب ملكاً (الأبيات 389-393)، حين يخاطب أوديبُ العرّاف تيريسياس(«الأعمى في صناعته») فإنّه يُسَمّي السفينكس [كائن خرافي في الميثولوجيا الإغريقية له جسد أسد، وأجنحة، ورأس امرأة وصدرها، كان قد قتله أوديب] باسم : «الكلبة».

الجرجاني («القاضي») في كتابه الوساطة بين المتنبّي وخصومه (ومَنْ يُصَدِّق اليوم أنّ الجرجاني كان يضع المتنبّي في درجة أدنى من أبي تمّام!) لكن المعرّي ليس الجرجاني؛ ففضلاً عن أنّ تواضعه يُحتِّم عليه الامتناع عن موقع الحَكَم (الحُكْم على المتنبّي يعني أنّه يرى نفسه أقوى منه، ويعتبر نفسه أعظم من الأعظم)، فهو مَحْفُوز بالتعصُّب، أي الإصرار والعناد والهوى الأعمى(لم يكن يرى عيوب المتنبّي، الجَلِيَّة مع ذلك في أعين قرّاء آخرين، لم يتورّعوا عن لوم المعرّي، مع تعريضٍ خَفِيٍّ بعَمَاه) (13).

يمكن أيضاً الاعتقاد بأنّ اللغز الذي طرحه المعرّي لم يكن مُحكَمَ الإغلاق بما فيه الكفاية، غير أنّه ما كان له أن يكون مُسْتَغْلَقاً تماماً على المرتضى أو على واحد من الحُضُور. ربّما كان المعرّي يعلم أنّ الرّسالة سيتمّ تفكيك رمزها، فوراً أو بعد مهلة؛ وعلى أيِّ حال، فإنّ إنشاء أيّ قصيدة من قصائد المتنبّي كان سيثير قلق خصمه وانتباهه.

المرتضى أهان المعرّي، لكنّه اعترف أمام الحضور بأنّ المتنبّي قد قال قصائد جيِّدة. هذا الاعتراف قد أفلت منه، دون أن يتنبّه لذلك، واضعاً إيّاه في تناقضٍ مع تبخيسه البَدْئي. إنّ حَلْقَهُ يَغَصُّ ببيت المتنبّي؛ ورغماً عن وفاته، فهذا الشّاعر مستمرٌّ في هجو مَنْ يَتَنَقَّصون قَدْرَه. إنّ المرتضى يعلم الآن عن نفسه أنّه شخص« ناقص». والآخرون كذلك يعلمون، كلُّ الذين حضروا المشهد، دون أن يتدخّلوا.

وحسب رواية أخرى لهذا الخبر، فإنّ المعرّي كان قد تَوَاجَهَ، لا مع المرتضى، بل مع الخليفة نفسه. وهذا لم يقل :«أتَدْرُون أيَّ شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة؟» بل قال :«أخرِجوا عنّي هذا الكلب! (14)».

قد يكون المرء دائماً كلباً في رأي شخص آخر، فضلاً عن أنّه ليس أسهل من رَدِّ هذه الشّتيمة نحو قائلها. ومَنْ ذا الذي لم يوصف بالكلب، مرّةً على الأقلّ في حياته (15) ؟ وإذا كان جميع النّاس(على سبيل الاستعارة) كلاباً؟ ذلك ما كان يراه المعرّي، فقد شبّه في بيت

---

13) ابن الأثير، تعريف، ص.394.

14) ابن كثير، تعريف، ص.302.

15) يبدو لي أنّ كلَّ واحد له قصّةُ كلب ، مكبوتة أو معترف بها، قصةُ شتيمة تلقّاها ذات يوم بغتة، لكنه لا يرويها طوعاً. كنتُ قد تحدّثتُ، في مناظرة حول ازدواجية اللغة، عن مظهرٍ للكلب في التراث العربيّ. و كان من بين المشاركين جاك حسّون، الذي بعد مداخلتي ليروي قصته، التي وقعت في مصر. لكنه رواها بضمير الغائب وبالعربية (وقد رفض أن تُترجم، ولم يقدّم روايتها الفرنسية إلاّ مكتوبة ضمن أعمال المناظرة!) وهكذا فإنّه في مناظرة كانت لغتها هي الفرنسية، وحيث كان نصف المشاركين يجهلِ العربية، أحسّ جاك حسّون بالحاجة لرواية قصته بلغة القرآن. ولبرهة طويلة نسي فرنسيته -(التي كان يعتبرها «لغة المسافة») ولم يُعَبِّر إلاّ باللغة التي تلقّى بها الشتيمة. «وأنا، اليهودي المصري، القادر، عكس الهمجيين، على التلفّظ بالحروف - المصائد في الأبجدية العربية : الضاد والصّاد والدّال والذّال (...) أنا لا أنبح». انظر خطابه في : Du Bilinguisme, Paris, éd. Denol, 1985, p. 224-225.

من لزوم ما لا يلزم النَّاسَ الذين أغوتهم الدنيا بكلاب قد تَعَاوَتْ حول جيفة. وكي يمنح خطابه صدقاً أو سلطة أكبر، أضاف أنّه هو «ألأمها كَلْباً (16)».

بعد ظهور لزوم ما لا يلزم، كان عليه أن يردّ على الانتقادات الخبيثة بكتاب وضع له عنواناً له دلالته : زَجْرُ النَّابح (كان المعرّي قد شرح بنفسه عديداً من كتاباته، كأنَّه كان يخشى عدم الفهم، وكأنّ الكتابة لديه لا يمكن أن تقوم إلاّ على قاعدة من سوء الفهم). لم يتبقَّ من هذا الكتاب سوى شذرات يتحدث فيها المعرّي عن معارض مجهول لا يخاطبه مباشرة. إنّه يخاطب جمهوراً قد أقْصَى عنه المُعَارِضَ، كما لو كان غير قادر على الفهم بأيّ حال من الأحوال. وكيف يمكن ذلك إذا كان ذلك المعارض كلباً عاجزاً عن النُّطق، وبالأحرى عن إدراك دقائق وتلوينات نصّ لزوم ما لا يلزم؟ غير أنّ المعرّي لاشكّ لم ينجح في إقناع معارضه الكلبيّ أو إفحامه لأنّه قد أتبع زجر النّابح بشرح جديد. وعبثاً كان ذلك، لأنّ لزوم ما لا يلزم استمرّ في إثارة التهمة والتّنكير. لكن القارئ قد بلغه التّحذير : إذا هاجَم لزوم ما لا يلزم، فهو نابح.

إنّ التّهجُّم على المعرّي تعني المجازفة بالاستحالة إلى كلب. والخبر الآتي سيصوِّر هذا التّهديد الرّهيب (17). دخل المعرّي ذات يوم مجلساً ببغداد(قبل قليل من المشهد المتعلّق بالمتنبّي) ، فعثر برَجُلٍ فصاح هذا : «مَنْ هذا الكلب؟». إذا كانت الشّتيمة تقصد المعرّي، فإنّ السّؤال لا يقصده. لم يقل له الشّاتم : يا كلب ! بل قال : «مَنْ هذا الكلب؟» ولاشكّ أنّه قد نظر إلى الرّجال الحاضرين (المُبْصرين طبعاً) لحظةَ نطقه بشتيمته، ليؤكّد تضامناً وتواطواً : نحن رجال وهو كلب. ورغم أنّ المعرّي قد أُهين، فهو مُقْصىً من التّواصل الكلامي ؛ لا أحد يُكَلِّم كلباً، وعلى الخصوص كلباً مجهولاً يَمرق فجأةً ليعثر بك. إنّه الغريب، «الغائب»، أنّه لا ينتسب لجنس الإنسان.

رَدَّ المعرّي فوراً، على طريقته، لا نابحاً أو عاوياً، بل متكلِّماً، ومستعملاً اللفظ المنطوق، وهذا ما قاله : «الكلب مَنْ لا يعرف للكلب سبعين اسماً». إنّه رَدٌّ جارح (وليس يُنْتَظَرُ أقلّ من هذا من كلب)، يقطع القول على الآخر ويتركه فاغر الفم. فقد سُلِبَ من لسانه، ومن لسانه المنطوق، وليس يقدر إلاّ على إطلاق أصوات مبهمة؛ إنّه لم يعد، وقد انقطع عن إنسانيته، سوى «نابح مزجور». إنّه مهزوم في هذه المبارزة (أو كما تقول عبارة إنجليزية : under dog).

16) لزوم ما لا يلزم، بيروت، ج.1، ص.81.
17) ياقوت، تعريف، ص.76.

إنّ المعرّي، بحظّه من قَدْرِ الشّاتم، قد أكّد على معرفته المذهلة باللغة، وعلى ذاكرته الخارقة (كان القاصدون يأتونه لاستشارته حول كتاب مفقود أو نسخة مبتورة). كيف يمكن أن يُنْعَتَ بالكلب مَنْ قد تخصّص في النّحو واللغة، وبالضبط في ما يتيح تعميق ما هو خاصٌ بالإنسان، أي اللغة ؟ أنْ تكون إنساناً، ألا يعني ذلك أنْ تكون قادراً على التّسْمية ؟ إنّ ما ميّز آدم عن المخلوقات الأخرى (عن الحيوان على الأقلّ)، وما مكّنه من السّيادة على الأشياء، هو قدرته على التّسمية، «وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها»(سورة البقرة، الآية 31). إنّ معرفة الأسماء، والقُدرة على التّسمية، هما في آنٍ واحدٍ تعريفٌ للإنسان وعلامةُ تفوّقه.

المعرّي يعرف إذن سبعين اسماً للكلب. إنّه لم يتعلّمها آلياً، مُعْتَمداً على مُصنَّف مجموع، وعلى لائحة موضوعة سلفاً (أين توجد هذه اللائحة؟)، بل إنّه قادرٌ على إيراد تلك الأسماء مع تعيين النّصوص التي أوردَتْها، والشّواهد الشّعرية الشّاهدة على صحّتها. فالرّسالة التي يريد تبليغها هي أنّ له معرفةً تامّةً بشعر القدماء، وكذا ما يتعلّق به من علو م النّحو، واللغة والعروض ومسالك القدماء وطرائق كلامهم، الخ.). والحال أنّ مَنْ يعرف تسعين اسماً للكلب قادرٌ على إيراد أسماء المخلوقات الأخرى. إنّ المعرّي، مثل آدم، قد تعلّم الأسماء كلّها.

لكن...أحقّاً يوجد سبعون اسماً للكلب؟ يُقال إنّ اللغة العربية ثريّة بالمترادفات، لكن أن تجمع سبعين اسماً تشير إلى الكلب...قد يُقَال إنّ هذه مبالغة، وأنّ المعرّي قد قصد بقوله فحسب أنّه يعرف عدداً كبيراً من المترادفات. لكن شكّاً يتبقّى : وإذا كان المعرّي قد ذكر العدد الدّقيق!

لا ننسَ أنّ هذا المشهد قد جرى أمام جمهور عديد، جمهور من الأدباء. هل أحسّوا بأنّهم مقصودون و مَعْنيون؟ لأنّ الطّريقة التي صاغ بها المَعرّي رَدَّهُ تُعَمِّمُ التّحدّي وتتقصّد مجموع الحاضرين. لايتوجّه التّحدّي إلى الشّاتم فحسب، بل كذلك، و بطريقة غير مباشرة، إلى كلّ مَنْ عاين المشهد. لكنّ أحداً لم ينطق بكلمة. لا أحد يعرف السّبعين اسماً. و لا أحد تَنَبَّهَ إلى أن يطالب المعرّي بتَعْدادها: إنّ مُسَاءلته عن هذه يعني الاعتراف بالجهل، و الانكشاف عن قصور كلبيٍّ. كلٌّ واحد إذن قد اختار الصّمت بأملٍ زائفٍ في إنقاذ إنسانيته، أو على الأقلّ تأجيل اللحظة التي عليه فيها تحمُّل مصيره الكلبيّ.

لابدّ من إضافة (ويؤسفني هذا) أنّ التّحدّي يقصد، فيما وراء الجمهور المباشر، جميع النّاس. فمَنْ ذا الذي يعرف سبعين اسماً للكلب؟ لا أحد سوى المعرّي. فهو إذن الوحيد الذي ليس كلباً، وهو وحده الإنسان.

لكن توجد كلابٌ تطمح إلى الإنسانية، كلابٌ نُحَاةٌ. واحدٌ منها، وهو السّيوطي (القرن العاشر للهجرة/ السّادس عشر للميلاد)، قد رفع التّحدّي. لقد حول البرهنة على

إنسانيته بنظم أُرْجوزة في سبعة وثلاثين بيتاً، جمع فيها كلّ أسماء الكلب التي التقطها من المعاجم، ومختلف كتب اللغة. من الواضح أنّه قد أحسّ نفسه مُسْتَهْدَفاً؛ وهو ما يكشف عنه عنوان مؤلّفه : التّبرّي مِنْ مَعَرَّةِ المعرّي (18).

حين ذَكَّرَ السّيوطي، في مطلع الأرجوزة، بظروف التّحدّي، فمن المحتمل أنّ الوزن أو القافية كانتا سببَ تغييره لعبارة الشّتيمة : «من هذا الكلب؟»، فتحوّلت تحت قلمه إلى : «مَنْ ذلك الكلب الذي ما أبْصَرا»، أي بعبارة أخرى، الكلب الأعمى. لنُحاول، مُتَفادين التّعثُّر، أن نَشُقّ لنا طريقاً في مُصنَّفه المنظور. إنّ بعض الأسماء التي يوردها تُحيل على خاصّية جسدية للكلب :الباقع، والأبقع (الذي في لونه سواد وبياض)، والأعْنَق (الكلب الذي في عنقه بياض)، الأعقد (وسُمّيَ بذلك لالتواء ذَنَبه)، والفُرْنيّ (الكلب الضّخم)؛ وأخرى تُحيل على وظيفة أو سلوك : الوَازِع (حارس القطيع)، العوّاء(كثير العواء)؛ وأخرى على النّوع : السّلوقي(الكلب المنسوب إلى سَلوق، قرية باليمن)، العُرَيْج والطّلق (كلب الصّيد)، الصّيني (كلب قصير القوائم منسوب إلى الصّين)؛ وأخرى تشير إلى الذّكر : كُسَيْبٌ ، والأنثى : كَسَاب وصغير الكلب : جرْوٌ، أو أيضاً ولد الكلب من الذّئبة : العُسْبُورَة، والخَيْهَفْعَى؛ وأخرى تُحيل، بطريقة غير متوقّعة، على «كلب الماء» : القُنْدُس...و أخيراً أربعة عشر اسماً تشير إلى حيوان يُعتقد أنّه مُتَوَلِّدٌ عن الكلب والثّعلب : ابن آوى، الخ. (19).

رغم هذا التصرّف في جمع أسماء الكلب (ولاشكّ أنّ لذلك علّةً تصنيفية خاصّة)، فإنّ السّيوطي لم يجمع سوى خمسة وستّين اسماً! وقد وعد، وكلّه أسَف لأنّه لم يبلغ غاية التّعداد، بمتابعة أبحاثه للعثور على الخمسة أسماء التي تنقصه لتكميل إنسانيته. لكنه مات دون بلوغ ذلك. مات كلباً على نحوٍ مّا(20).

ومنذ زمنٍ ليس بالطّويل، نشر خمسة جامعيين أُرجوزة السّيوطي مع تعليقات وشروح مستفيضة(21). وقد لاحظوا أنّ السّيوطي أغفل اسمين : الخَنْطَل والدّرواس (الكبير الرّأس من الكلاب). فهذه سبعة وستّون اسماً ؛ «الخَلاص» قريب، ولسنا بعيدين عن العدد الذي طرحه المعرّي. لكن الشّارحين المذكورين لاحظوا أمراً غريباً في لائحة السيوطي : إنّ ثلاثة من الأسماء التي تضمّها تلك اللائحة لا تحيل في المعاجم على كلب : المُنْذر، والسِّمْع (ولد الذّئب من الضّبع)، والرُّهْدُون(وهو طائر). هل اطّلع السّيوطي على مصدر غاب عن

18) انظر، تعريف، ص.429-436.

19) لا يشير السيوطي إلى أسماء أعلام لكلاب مشهورة، أحدها، أو بالأحرى إحداها : براقش، قد صار مَثَلاً.

20) تحسّر نحويٌّ مشهور، وهو على فراش الموت، على أنّه لم يحلّ كلّ المسائل المتعلقة بأداة « حتّى». وهكذا فإنّ حياته بأكملها قد هيمنت عليها هذه الأداة، حتّى الموت.

21) انظر، تعريف، ص.429-436.

شارحيه ؟ أكان الوحيد الذي يعلم أنّ هذه الأسماء الثّلاثة تُحيل (أيضاً) على الكلب ؟ هذا احتمال ضعيف، لأنّ شرّاحنا الحداق لم يُغفلوا شيئاً، وبحثهم يعتمد في الجملة على المصادر نفسها التي استعملها السّيوطي. فلا يبدو مستبعداً إذن أنّه قد أخطأ ونسب إلى الكلب أسماء تحيل على مخلوقات أخرى. وليس من المستبعد كذلك (وهو افتراض ظالم، لكنّه غاية في الإثارة) أنّ السيوطي عَمْداً وعنوةً قد ألحق من دون وجه حقٍّ هذه الأسماء الثّلاثة بلائحته لإغنائها وتطويلها إلى أقصى حدٍّ، بأملٍ واهمٍ في التصدّي للمعرّي.

هذا يعود بنا إلى أربعة وستّين اسماً؛ إنّنا أشدُّ بُعْداً عن تمام الحساب. لابدَّ لي أن أشير إلى أنّني أحسستُ في غموض بأنّ تحدّي المعرّي يقصدني، لأنّني فتحت كتاب الحيوان للجاحظ وقرأت من جديد الصّفحات العديدة التي خصّصها للكلب. وأعتقد أنّني عثرت على ثلاثة أسماء فاتت السّيوطي شراحه : الأرْشَم (22) (المُرقط ببقع أو خطوط سوداء)، الزّغْني(23) (قصير الأرجل)، و الخلاَسي (24) (ولد السلوقي وكلب الرّعي). وأذا حسبتُ جيّداً، فإنّ لدينا في المجموع سبعة وستّين اسماً. لا يوجد الآن شيء آخر يمكن التقاطه.

لجأ السّيوطي، ليُجَدْوِلَ الأسماء، إلى الشّكل المنظوم. لماذا كلّف نفسه كلَّ هذا العناء؟ لماذا لم يكتف بالنّثر؟ دون شك لإظهار قيمته الذاتية والبرهنة على حذقه في النّظم. لكن ليس هذا السّبب الذي يقدّمه لمشروعه. أنّه يُلَمّح إلى أنّ الشّعر أسهل في الحفظ؛ وهَمُّه إذن هو تسهيل مهمّة القارئ المدْعُوِّ ضمنياً إلى حفظ الأرجوزة عن ظهر قلب. وبفضل هذه الطّريقة في ترسيخ الذّاكرة، سيحفظ القارئ بسهولة وعلى الدّوام الأسماء الكلبية و ينقذ بذلك إنسانيته، أو شطراً كبيراً منها على أيِّ حال. هناك شيء مُوثِّرٌ في مَسْلَك السّيوطي. وشَهْمٌ: لقد ساهم بقدرٍ كبير في أنْ يَذُودَ عن نفسه، وعن كلِّ الذين سيقرؤونه، مَعَرَّةَ المعرّي ومكره.

22) يرى الجاحظ أن هذا الاسم يشير إلى الكلب والذئب (كتاب الحيوان، تحقيق م.ع. القاهرة، الطبعة الثانية، 1965، ج، 1، ص. 257.

23) المصدر السّابق، ج.2، ص.179.

24) المصدر نفسه ، ص.157.

جان-فيليب ميلي

حَديثٌ جَديدٌ عَنْ كثْرةِ العَوالِم

«ليس للأيقاظ سوى عالم وحيد مشترك بينهم ؛ وعلى العكس فكلّ نائم ينجذب نحو عالم خاصٍّ به». إنّ هيراقليطس، بتأكيده على وحدة العالم، بوصفه مشتركاً بين الأيقاظ، أي الموجودين في الحضور الحيّ والواعي، قد يكون بدأ أحَدَ أقوى إكراهات الفكر الغربي، إكراه اللّوغوس الذي يُحَدِّدُ بأنْ يَجْمَعَ، وفيما هو يفعل هذا، فإنّه يكشف في ما هو موجود، وفي كلّية الكائن، عن النّظام الذي يُمَفْصِلُ ويُوصِل. وهذا الإكراه هو الذي بمقتضاه تجد الكثرة التي يتصدّع إليها عالمٌ غير مُشْتَرَكٌ نفسَها تَؤُولُ إلى فَرَادَة-أوفراديّة النّائم. وبعد زمان قليل، وفيما يشبه التّصادي، أنزل أفلاطون في [محاورة] **تيماوس** بكلّ قوّته وكلّ ثقله الرِّيبة الفلسفيّة على مسألة كثرة العوالم :

«إذا تأمّلنا هذا جيّداً [والحديث هنا عن التّكوين الأونْطي للكوسموس (نظام الكون) انطلاقاً من الخَاوُس (الفوضى السّديميّة)، وتَوَلُّد الأشكال الهندسيّة والأجسام الصّلبة]، يمكن السّؤال عن معرفة ما إذا كان يجب التّسليم بوجود عوالم لامتناهية العدد، أم متناهية العدد، ويمكن الحكم بأنّ التّسليم بعدد لامتناه من العوالم ليس في الحقيقة من الذّكاء في شيء؛ إنّه مذهب مَنْ يجهل ما المقصود في هذه المسألة. لكن أحقّاً صنعت الطّبيعة عالماً واحداً أم خمسة عوالم؟ ما الواجب قوله عن هذا؟ إنّ في التوقّف عند هذا العدد مجالاً أكبر للمراوحة في الشكّ. أمّا بحسب تفكيرنا القريب الاحتمال، فليس موجوداً سوى عالم واحد؛ هكذا تريد الطّبيعة، ويشير به علينا إلَهٌ؛ لكنّ غَيْرَنا، بحسب اعتبارات أخرى، سيكون له رأي آخر (1)».

1) أفلاطون، تيماوس، 55 د-هـ.

من هيراقليطس حتّى أفلاطون، يتجدّد التأكيد على وحدة العالم – من حيث هي لا كثرة –لكن مع حدوث تحويل : ذلك أنّ العالَم المُتحَدَّثَ عنه في تيماوس يُقْصَد به كلّية الكائن كما تظهر للنّظر التّأملي أوالنّظري، والسّؤال هوعن تكوين هذا الكلّ؛ في حين أنّ الكوسموس الهيراقليطيسي، وإنْ كان المقصود منه أيضاً–وجوهرياً في المقام الأوّل– الكلّ (كوسموس ينبغي ربطه بالواحد–الكلّ في شذرات أخرى عند هيراقليطس)، فإنّه هوالكلّ المُتبَدّي، بما هو كذلك، من خلال الكثرة بمقدار ما يَرْتقُ هذه الكثرة ويُنَظِّمها (ومعلوم أنّ Cosmos يمكن ترجمته وتفسيره بوصفه نظاماً وزينة). فالاختلاف بينهما يبدوأنّه اختلاف الأنطولوجي عن الأونطي، ولاتبدو مسألة كثرة العوالم مشكوكاً فيها (في تيماوس) إلاّ بوصفها مسألة أونطيّة، وذلك ليس فحسب بالجواب الذي تستدعيه، بل بملاءمة السّؤال نفسه. فإذا كان يوجد خمسة أوستّة عوالم مختلفة، فهذا مشكوك فيه، والحقّ يُقال، وغير محتمل بتاتاً،وينال من معقوليّة كلّ خطاب قد يُقَال عن العالَم. فلننتقل إلى شيء آخر.

غير أنّ التّخلّي عن السّؤال فيه من الإفراط في التّعجُّل ما يثير الاشتباه في أنّ رهاناً هامّاً ربّما يتخفّى تحت اللاّاحتمالية هذه. وفي المقام الأوّل هذا : إنّ تأكيد وحدة العالم ولا كثرته، مُتَكافِلٌ مع مطلب «المعقوليّة» هذا الذي لولاه ربّما لن يكون ممكناً قَوْلُ، وتسمية، وعَرْض هذا المُسَمّى ذاته، وإيضاحه بإظهاره في سماته المائزة. سيكون «العالم» حينئذ اسماً للكلام لا عن تجميع كلّ مرجعيات جميع الأسماء ضِمْنَ أعَمِّ الأجناس وأعلاها، بل عن الوضوح المُسبَق لإدراك قَبْليٍّ، ولأفق معنى، وللإمكان ذاته لإحالة اسم على الآخَر الذي، كما يقول لنا دريدا في مطّلع [كتابه] Khora ، يَستَعْلنُ في ذلك الاسم (سواء سمّيناه الشّيء أو المرجع، فهوآخَرُ الاسم ويُطابق أيضاً اسماً آخر، إذا كان صحيحاً أنّ آخَرَ الاسم يمكن كذلك تسميته...). سيكون العالم اسماً لقول هذه «البداهة المفترَضة» حسب تعبير هوسّرل، التي يبدو أنّها الشّرط المتعالي، إنْ لم يكن لكلّ قول، فعلى أيِّ حال، لـ «الخطاب الفلسفي»، بالقدر الذي لا يكون فيه قد تأدّى أبداً إلى بسط مسائله ألاّ بمُسَلَّمَة أوافتراض بداهة موضوعه.

إذا كان كلّ خطاب– ونموذجياً، خطاب الفلسفة– مُرْتَهناً سلفاً في افتراض بداهة العالَم، والإدراك القَبْلي، وأفُق المعنى– ولا يُفْلت من هذا الإكراه خطابنا هذا الذي يتظاهر بمعرفة ما هو الفلسفي والأنطولوجي والأونطي، إلى حدّ أنْ يُبيح لنفسه عنفاً تأويلياً يتمثّل في أنّه ينسب إلى هيراقليطس، الذي لا يظهر عنده موتيف الأنطولوجيا، تحديداً أنطولوجياً للعالم– فإنّ كلّ تفكير عن العالم، وكلّ صَوْغ لإشكاليّة موضوع أو مسألة العالم يعني تعليق [بمعنى تعليق الحُكْم] هذا اليقين. وهذا التّعليق لازمٌ باسم الحقيقة نفسها– التي يزعزع منذئذ إمكانها، إذا كان صحيحاً أنْ لا وجود لـ «خطاب حقيقة» دون يقين مُفْتَرَض، وأنّه في غياب هذا اليقين، فتعليق الشُّكوكيّة اللامتناهي هوالذي يتهدّد. إنّ مثل هذا التّعليق لازمٌ باسم

التّفكيك ذاته، إذا كان صحيحاً أنّ سمَةً أساسيّة للتّفكيك، أيّاً كان موضوعه، هي البدء بتعليق كلّ افتراض لليقين أو البداهة أو الإدراك القَبْلي، أو أفق المعنى. لكنّ تعليق كلّ يقين حول العالم- حول وجوده، وحول معنى أفق معناه - لا يعني عدم وجود أيّ يقين، وأنّ «معنى» العالم، واسم العالم، سيكون شيئاً آخر (غَيْرَ أفقِ إدراكٍ قَبْليّ) : بل بالأحرى، إنّ تعليق أطروحة أو فرضيّة العالَم يعني تعليق أطروحة وحدته المانحة للمعنى؛ إنّه يُتيح للعالَم أنْ يَظْهر بحسب جهَة «إمكان الوجود» : إنْ كان العالَم موجوداً، فيمكن أنْ يكون بحسب هذه الجهة [بمدلول علم المنطق] أو تلك، وإذا كان يوجد شيء مثل العالَم باعتباره أفق معنى أو إمكاناً، فهو إمكانيّاً بحسب هذه الجهة أو تلك، إمكانٌ يتيح تصريفه إلى كثرة من العوالم المختلفة، لا تكون بالضّرورة متنافيّة. وإذا كان العالَم يَعْرِضُ نفسه للتّفكيك، وإذا كان هو ما يَعرض نفسه للتّفكيك، لأنّه يعرض نفسه بوصفه أفقاً لكلّ إدراكٍ قبليّ، ولكلّ عَرْضٍ- أفق كلّ «عَرْضٍ للذّات» كأنّها أو باعتبارها...- فإنّ تفكيك العالَم، واسم العالَم، وموتيف العالَم، ومسألة العالَم، يعني المجازفة باللاّمعقوليّة، والنّوم، والنُّوْمَشَة، والحُلْم، بل انفراديّة مُعيَّنة- فبهذه المجازفة فقط يمكن لتعليق العالَم، ولليقظة الملازمة له، أنْ يُتيح استعلان «إمكان وجود» الكثرة.

إذا أُطْلِقَ اسمُ كثرة العوالم، ولوبوصفه عنواناً لمسألة، فهل كانت الإشارة إلى كثرةِ آحاد، أوواحداً مُتكَثِّراً، وتَكَثُّرَ واحد بعينه؟ ذلك أنّ العالَم، حتّى بافتراض وحدته، يظهر في مكانٍ وفي زمان، إنّه «متَمكّن»، كما يُقال، «في كلّ مرّة» : ومن ثمّ توجد كثرة جوهريّة للواحد، لا تنفي أنْ يظهر بأشكال كثيرة، وهيئات كثيرة، أو تحت «آفاق» متمايزة- وهكذا يجرى الحديث، بمعانٍ ومفاهيم لا تتطابق فيما بينها، عن «العالم اليوناني»، و«العالم اليهودي»، و«العالم العربي»، لو شئنا الاقتصار على بعض الأمثلة التي ليست عَرَضيّة تماماً. ومن ثمّ قد تكون وحدة العالَم، المبسوطة في كثرة من الأشكال، لا تنفي الاختلافات القوميّة واللّسانيّة، بل إنّها تندرج في أفقٍ وحدة، وفي أفق عالَمٍ مشترك. وهذا يصحّ على الاختلافات اللّسانيّة القوميّة، إذا كان صحيحاً أنّ العالَم يَعْرِضُ نفسه «في كلّ مرّة»، من جهة «في كلّ مرّة»، بهيئة فريدة، باعتباره عالَماً بعينه، عالَمٌ «خاصّ»، يتطلّب بذلك اسماً «خاصّاً»، وكيفيّات قول، ولغة «خاصّة» به، تَبْصِمُ فرادته، وباختصار يستدعي اللّغة الخاصّة باعتبارها ذلك الذي- كي يمكن التعرّف عليه (بما هو كذلك، وبوصفه لغة خاصّة)- يستدعي في آن واحد التّرجمة ويتحدّاها. والأمر كذلك بالنّسبة للأمّة، وللقومي، لأنّ العالَم، بوصفه أفقاً للمعنى مُعْطىً قَبْلياً، يستلزم دائماً موروثاً- لا يوجد عالم لا يكون عالماً موروثاً، ولا يوجد عالم لا تكون بنياته مُكْتَسَبَةً قَبْلياً، أومنقولة، أومُسَلَّمةً، أومرصودة بوصفها هبَةً «وليدة» أومَوْلديّة*. غير أنّ القوميّ المفهوم على هذا النّحويتجاوز حينئذ بشكل واسع الدّولة-الأمّة الحديثة، ولولم يكن هذا إلاّ لأنّنا نستطيع افتراض معرفة ما هوهذا القوميّ، لكنّه يتضمّن

العرقَ، والجنس، والأرُومَةَ، بل حتّى الأسرة، أي جميع جهات المَوْلِديّ، أوكما نقول باليونانيّة، ولأنّ دريدا يستحضر كثيراً هذه المصطلحات (2) : ethnos [عِرْق، شعب، قوم، قبيلة]، genos [جنس] اللّذين يؤشّران نحوphysis [الطّبيعة] : ومن ثمّ، فإنّ «عالَم» هواسمٌ لفعل ظهور هذه الـ physis. وفي كلّ مرّة تحاول فيها كثرةٌ مّا الاعتراف بها بوصفها أمّةً، فإنّ ما تُطالِب به هو الاعتراف بميراث له طابع أفقٍ للعالَم، والمفترض فيه أنّه قد تُنوقِلَ، وبُلِّغَ، وبُصِمَ في اللّغة وبواسطتها، ومن خلال جميع الوثائق والمعالم والأرشيفات حيث تنتقش ذاكرةٌ.

غير أنّه يمكن الارتياب في إمكان التّفكير في هذا الانتشار المُتَكثِّر للعالَم، وللواحد وللعيني، بوصفه كثرة من العوالم، لأنّه من الممكن جداً أنّه حيث يطالب القومي، المؤيَّد بلغة قوميّة، بالاعتراف به، فهولا يُقدِّم نفسه بوصفه عالماً ممكناً، بل بوصفه العالم الوحيد الممكن، نافياً كلّ إمكان آخر للعالم؛ فقد يحدُثُ أنّ القوميّ يُحَكِّمُ قراراً وانتماءً كلِّيين- حتّى ثمّة حيث يُفترَضُ أنّ الأمّة تقوم على «القَبُول» و«الإرادة». وعبارة «قد يحدث» مجرّد زخرفة أسلوبيّة، لأنّه لم يحدث أبداً أنْ صارت الأمور في اتّجاه آخر، لكنّ السّؤال هومعرفة أيّ ضرورة تخضع لها كثافة هذه الواقعة: إنّ الأمّة تستدعي انتماءً محسوماً يُلغي كلّ إمكان آخر، ثمّة حيث وحين تعرض الأمّة نفسها بوصفها عالماً فَرَادَتُه وخاصيّته هي في كونه الصّورة المُنْجَزَة للعالَم بما هوكذلك، وتمظهره الوحيد الممكن. ولذا فإنّ مَنْحَ الاعتبار لمسألة كثرة العوالم يعني إتاحة استعلان إمكان أنّ كثرة الممكنات تُعْلِنُ عن نفسها من خلال كلّ إمكان للعالَم، وإتاحة إعلان إمكان انتماء لامحسوم، بحيث أنّ الانتماء إلى عالم يكون متأثّراً بانتماءات أخرى ممكنة.

والأممِيُّ مَعْنيٌّ بهذا، لا باعتباره امّحاءً للاختلافات القوميّة، واللّغات القوميّة، بل باعتباره تَفْضِئةً للقومي، وتفضئةً للعوالم الممكنة. ومنذ الرّواقيين حتّى العصر المُسَمّى بعصر الأنوار، كان تراث من الكوسموبوليتية [مواطنيّة العالَم]- وهو تراث متعدِّد ولا متجانس- يَعْرِضُ العالم باعتباره ما وراء اختلافات الأوطان واللّغات. وإذا كان صحيحاً أنّ وحدة العالَم لا تتنافى مع هذه الاختلافات، فلابدّ من تفادي فَخَّيْن : من جهة، كونيّةٌ لا نصيب فيها للفرادة- من حيث هي فرادة اللّغة القوميّة؛ ومن جهة أخرى، نسبويّة لا نصيب فيها للكونيّة والصّفة المثاليّة التي بمقتضاهما تتطلّب اللغة القوميّة أنْ تُتَرْجَمَ ويُعْتَرَف بها بوصفها قابلةً لأنْ

---

* ينبغي التنبيه نا الى أن كلمات Nation, national, nationalité, nationalisme, natif, natal الخ، تشترك في جذر يعني «الولادة».

2) J. Derrida, **Politiques de l'amitié**, Galilé, 1990.

تُنْقَل، وتتضاف، وتنفلت من سياقها الخاصّ (3). فالمسألة إذن هي التّفكير في الأمَميّ مع الأخذ بالحسبان مفارقة ومعضلة اللّغة القوميّة.

من هنا بالذّات، بدأ منذ الآن حديث مع جاك د ريدا– قد كنتُ أودُّ أنْ أعطيه شكل أحاديث عن كثرة العوالم (4)، وأجعله يواجه أسئلة مركيزة، وهي امرأة ذكيّة تكون قد انزعجتْ من صمت مُعَيَّن لدريدا حول مسألة العالَم، والتي تكون قد قرأته بما يكفي لترى أنّ «مسألة» (أضعها بينَ مزدوجتين لعلمي بتحفّظات دريدا إزاء الموتيف ومسألة المسألة...) العالم لم تكن مهملة بل مؤجّلة، والسّؤال حينئذٍ هو معرفة إلى متى، وإنْ لم يكن الوقت قد حان للتّصدّي لمسألة العالم.

لكنّ التّصدّي لمسألة العالم هوكذلك التّصدّي لمسألة التّقسيم الموروث عن هيدغر بين الأونْطي ـ الكوسموس ذو التّكوين، من خلال تيماوس مثلاً ؛ والأنْطُولوجي ـ الكوسموس المتوافقَ أصليّاً مع اللّوغوس، والعالم من حيث هو أفق معنى الكينونة. ومن المحتمل جداً أنّه قد يلزم مسألةَ كثرة العوالم العبورُ مرّة أخرى بالكوسمولوجيا [علم الكونيّات]، وبالسّؤال (سؤال فونطنّيل) السّاذج والمبتذل في الظّاهر عن معرفة عدد العوالم، وهل توجد عوالم أخرى مأهولة مثل عالمنا: إذْ أنّه من خلال هذا السّؤال، تنبثق مسألة كثرة «معاني» كينونة العالم، ومعاني العالم ـ وإمكان تجميع كلّ المعاني الممكنة حول شكل الإنسانيّ. لكن أيّ علاقة منذئذ بين الأمَميّ [مابين الأمم] والبَيْكوكبيّ[ما بين الكواكب]؟ هنا ينبثق الظنّ بأنّ الـ epokhe [تعليق الحكم] الأشدّ جذرية ـ أوالتّفكيك ـ لأطروحة وحدة العالم ـ أطروحة تَؤُولُ إلى التّصديق على افتراض بداهة مزعومة ـ يفرض التّفحّص، وكذلك الـ epokhe والتّفكيك لامتيازٍ مُعَيَّن للأرض بوصفها تُرْبَةَ كلّ علاقة بالعالَم.

إنّ مسألة كثرة العوالم تظهر عند فونطنيل بمظهر سؤال سادج : هل الأرض هي الكوكب الوحيد المأهول؟ كيف بالإمكان تخيُّل أوتصوُّر سكّان الكواكب الأخرى، لوكانوا موجودين؟ وفيما يشبه صَدىً لمحاورة تيماوس، فإنّ فونطنيل، في اللّحظة التي يؤكّد فيها على أهمّية السّؤال، يبدوأنّه يضع موضع الشكّ جدّية السؤال وملاءمته:«على كلّ حال، لينشغل بهذا مَنْ يشاء؛ وأولئك الذين لهم أفكارٌ للإهدار، يمكن أنْ يهدروها في مثل هذه المواضيع.

---

3) J. Derrida, **Paris-Mouscou aller-retour, minuit**, 1990.

4) fontenelle, entretiens sur la pluralité des mondes, éditions de l'aube, 1990-1994.

[فونطنيل، (1775-1675)، كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي، وكتابه **أحاديث عن كثرة العوالم**، الذي صدر سنة 1686، يتضمن ستة أحاديث بينه وبين مركزية يلتقي بها كل مساء في حديقة قصرها، وتدور هذه الأحاديث حول الاكتشافات الفلكية المبنية على نظريات كوبرنيك وحول فكرة وجود عوالم كثيرة مأهولة في الكون، وتشتمل هذه الأحاديث كذلك على نقد للتصور البطليموسي اللاهوتي للعالم القائل بكون وحيد مركزه الأرض – المترجم].

لكنّ جميع النّاس ليسوا على استعداد لهذا الإنفاق الذي لا نفع فيه (5)» فأيّة أهمّية يمكن إيلاؤها لمثل هذه المسألة؟ إنّها مَعْنيّةٌ، في تقريب أوّليّ، بانشغال بعلم الكون [انشغال كوسمولوجيّ]، رهانه تكوين وبنية الكون المنظّم [الكوسموس]: إنّ حديث المساء الأوّل سيوضّح الاختلاف بين نظام بطليموس ونظام كوبرنيكوس، ودوران الأرض حول الشّمس وحول نفسها في أربع وعشرين ساعة، ونظام حركة الكواكب حول الشّمس؛ والرّهان هوأنْ يتشيَّد، انطلاقاً من نظرية حركة الأرض، استدلالٌ يهدف لإضفاء المصداقيّة على أطروحة وجود عوالم «شبيهة بعالمنا (6)» – عوالم شبيهة ولكن مع ذلك «مختلفة»، إذا كان صحيحاً أنّه لاستيفاء مطلب الاحتماليّة، فإنّ هذه العوالم – القمر مثلاً – ينبغي أنْ تكون مأهولة بساكنة غير إنسيّة، ذلك أنّ ذريّة آدم ما كان بإمكانها بلوغ القمر. لكن هل يُفْهَمُ من [اسم] «عالم» المعنى نفسه وفقاً لاعتبار «نظام العالم»، موضوع علم الفلك، أو «العوالم» من حيث هي مأهولة؟ كيف التّمييز بينهما؟ إنّ مسألة هذا التّمييز، وتمفصل معنيي «العالم»، قد انتظرتْ هيدغر لوضعها. والتّوقف عندها ليس استطراداً إلاّ في الظّاهر.

في الكينونة والزّمن، وبمثابة تمهيد لحركة التّحليل المُخَصَّصة لدلالة المواقف الوجودية العامّة للعالم، يحدّد هيدغر أربع دلالات لمفهوم العالم:

1. العالم باعتباره مفهوماً أونطيّاً وباعتباره كلَّ الكائن «الذي يمكن أنْ يكون هنا داخل العالم».
2. العالم باعتباره حدّاً أنطولوجيّاً، دالاً على كينونة الكائن؛ وهذا يعني العالم باعتباره منطقة محدَّدة من العالم، كما يُقال: «عالم الرّياضي [من الرياضيات]»، للإشارة إلى منطقة الموضوعات المثالية.
3. والعالم مفهوم في المقام الثّالث بمعنى أونطيّ، لكن بوصفه «ذاك الذي يحيا فيه دَازَيْن Dasein [كائن هنا] حادث بما هو كذلك»ـ أي باعتباره صيغةَ علاقة بالكائن تشهد على «حادثية» الدَّازَيْن، والطّريقة التي يتوجّه بها وفق علاقات هيَ دائماً مفهومة قبليّاً أومُدْرَكَةٌ قبليّاً.
4. أخيراً، يحيل العالم على بنيات الـ Weltlichkeit [welt = عالم وKeit لاحقة تفيد المصدرية أوالمصدر الصّناعي]، وهي الأفق القَبْليّ لكلّ إدراك.

يظهر التّمييز الجازم بين البعد الأونطي والبعد الأنطولوجي في نهاية «التّدمير» الذي يهدف للكشف عن معنى أصليّ قد طَمَرَه التّقليد المتوارث. وفيما وراء التّدمير، تظهر حركة

5) Fontenelle, *op. cit.* p. 12.
6) Fontenelle, *op. cit.* p. 12.

إعادة امتلاك، كانت ستكون موضوع الكتب غير المنشورة من الكينونة والزّمن، والتي ستستخدم في الحقيقة في الأعمال اللاّحقة، وتقوم على إعادة مَوْقَعَة مفاهيم التّقليد المتوارث على ضوء المعنى الأصلي الذي كشف عنه التّدمير.

مثل هذه الحركة من إعادة الامتلاك توجد في [كتاب هيدغر] Vom Wesen des Grundes يبحث هيدغر في جنيالوجيا معنى المواقف الوجوديّة العامّة لـ«العالم»، من القدّيس بولس حتّى كانط، مروراً بليبنتس. ويكتب هيدغر عن القدّيس بولس:

«...وليس مصادفة أنّ علاقة الكوسموس [نظام الكون] بالدّازَيْن، وبالتّالي مفهوم العالم ذاته، قد تَدَقَّقَا واتَّضَحا في ارتباط مع الإدراك الأونطي الجديد للوجود الذي ظهر بظهور المسيحيّة. وهذه العلاقة مُسْتَشْعَرَةٌ بطريقة بلغت من الأصالة إلى حدّ أنّ مصطلح كوسموس قد استُخدِم منذئذ صفةً تشير إلى جهة للوجود الإنساني أساسيّة ومحدّدة بدقّة. إنّ cosmos outos، هذا العالم [باليونانيّة]، عند القدّيس بولس، لا يعني فحسب وفي المقام الأوّل أوضاعاً «كونيّة»، وإنّما حالة ووضعيّة الكائن الإنسانيّ، والموقع الذي يتّخذه تجاه الكوسموس، والطّريقة التي يُقَدِّرُ بها خيراته. كوسموس، هو كينونة الإنسان كما توجد موصوفة بواقعة إحساسه المنحرف عن اللّه. ويشير cosmos outos إلى كينونة الواقع الإنساني في وجود «تاريخيّ» محدّد يتعارض مع وجود آخر بدأ سلفاً في البزوغ (7)».

من خلال مفهوم «العالم المخلوق»، وإذن من خلال المفهوم اللاّهوتي للعالَم، يتبيَّن هيدغر زاوية نظر التّناهي: إنّ الكوسموس يستمدّ معناه من زاوية نظر الدّازين الإنساني والتّاريخي. ويرتبط هذا بالمعنى الثّالث في تمييز الكينونة والزمن [لمعاني مفهوم العالم]: العالم باعتباره ذاك الذي يحيا فيه دازَيْن حادثٌ، يفسح المجال للعالم بوصفه أفقاً قَبْلِيّاً. وفي الآن ذاته، فهذا التّأويل يدعوعليه شيءٌ من الإحراج: [عبارة] «"هذا العالم" لا تعني فحسب ولا في المقام الأوّل أوضاعاً كونيّة، وإنّما حالة وموقف الكائن الإنسانيّ...» هل يعني هذا أنّ «الأوضاع الكونيّة»، وهووصف شديد الالتباس، لا تتطابق مع تحديد العالم عند القديس بولس؟ الحقيقة أنّ «الأوضاع الكونيّة» ليست المعنى الوحيد للكوسموس عند بولس، ولا دلالته الأولى. فهذا يعني من جهة، أنّ هذه الدّلالة لا يمكن إلغاؤها، ومن جهة أخرى أنّها لمّا لم تكن أولى فهي مشتقّة. وسيشير هيدغر إلى هذا الاشتقاق لا انطلاقاً من القدهيس بولس، بل انطلاقاً من كانط. ويقوم على ربط الكوسمولوجيا [علم الكون] العقلانيّة بوصفها

7) Heidegger, questions II, « ce qui fait l'essence du fondement ou raison », Gallimard, p. 114.

فرعاً للميتافريقا الخاصّة، بتناهي الإنسان، وكذلك بشرطه الأنطولوجيّ. فالعالم باعتباره كلّية أونطيّـة، universitas mundi، مُتحَدِّدٌ بزاوية نظر المعرفة المتناهيّة، التي عليها أنْ تستقبل الأشياء، كما يقول هيدغر، باعتبارها موجودة سلفاً. وهذا الامتياز للتناهي يجد تأكيده الأكمل في الأنثروبولوجيا من زاوية نظر تداوليّة، التي لن تستأهل اسمها، كما يقول كانط (الذي يستشهد به هيدغر)،«إلاّ إذا كانت تنطوي على معرفة بالإنسان باعتباره "مواطن العالم"(8)» ولن يعود هيدغر إلى اشتقاق كوسمولوجيا انطلاقاً من التّناهي، سواء أكان تناهي الدّازين أم تناهي الكينونة، والتّطويرات اللاّحقة حول «لعبة العالم» (الأرض والسّماء، الفانون والخالدون) ستكون أكثر ابتعاداً عن هذا المنظور. وأهميّة استئناف التّراث الذي يباشره هيدغر في [كتابه] Wom wesen des Grundes هي الكشف عن إكراه قويّ جداً، يربط البُعْد الكوسمولوجي للعالم ببُعْده الأنطولوجي، ويُخْضِعُ البُعْد الأوّل للثاني. وينبغي، في ارتباط بقوّة هذا الإكراه وبصياغته التّراثية، محاولةُ مَوْقَعَة تأمّلات فونطنيل الرّشيقة حول كثرة العوالم. أهي مجرّد تأمّلات لاهية ساذجة؟ وهل ستجعلها التّمهيدات المُخَصّصة لبطليموس وكوبرنيكوس محجوبة عن كلّ منظور أنطولوجي؟ إنّ مقتطفاً من الحديث يجعلنا نخشى هذا، تقول المركيزة:«بهذا، فقد صارت الفلسفة ميكانيكا؟ فأجبتُ: لقد صارت ميكانيكا إلى حدٍّ أخشى منه أنّنا سنخجل منها قريبا(9)» لكن من خلال التأمّلات المتعلّقة بسكّان القمر أوعطارد، فالمسألة كانت هي العالم بوصفه «ذاك الذي يحيا فيه» دازَيْن حادثٌ (سواء كان إنسانياً أولم يكن) - إنّ إمكان علاقة بالكائن، بشيء مّا عموماً، ليس إنسانياً، تربط ضمنياً ومع ذلك بوضوح، مسألةَ عدد العوالم المأهولة بمعنى سكنى هذه العوالم أوأيضاً ببنية التّجربة التي تطابقها. من هنا هذه الفرضيّة: إنّ «صيرورة الفلسفة ميكانيكا» بعيداً عن أنْ تكون مجرّد كَمَه أنطولوجي، فهي ستضع قواعدَ تفكيكٍ لاشتقاق المعنى الكوسمولوجي للعالم انطلاقاً من معناه الأنطولوجي. وهذه العمليّة ــ المرتبطة بالتّوكيد على حركة الأرض، التي ستكون لها قيمةُ مُسَلَّمَة أنطولوجيّة ــ ستكون لها أهمية هائلة: إنّها ستربط الأممي [مابين الأمم] والبَيْكواكبي [ما بين الكواكب] في انقذافِ وجودِ كوسموبوليتي [مواطنية العالم].

كثرة العوالم، هذه «الفكرة» الغريبة، ليست «فكرةً» للعالم، بل ليست حتّى فكرة، وليست بأطروحة، إنّها بالأحرى انفتاحٌ منذهلٌ قليلاً على إمكان، على «يمكن أنْ يكون»، وتأكيد تعليقي [للحُكْم]، إنْ أمكن القول، يتقوّى من تأرجحاته نفسها، ويتقدّم مُستَثيراً، وفي كلّ خطوة يجعل العوالم تتكاثر بأعداد لا تحصى : «القمر على الأرجح مأهول، فَلِمَ لا تكون

8) Heidegger, *op. cit.*, p. 197.

9) Fontenelle, **Entretiens...**, op. cit., p. 23.

الزُّهَرة كذلك؟ فقالت المركيزة مُقَاطِعَةً: لكن بقولك لِمَ لا، ألن تجعل لي سكّاناً على جميع الكواكب؟ فأجبتُ: لا يُدَاخِلك شكٌّ في هذا، إنّ لِمَ لا هذه لها من القوّة ما يجعل كلّ شيء مأهولاً (10)» وفي الآن ذاته فإنّ الاستثارة منتظمة، وتخضع لحركة مزدوجة: فهي من جهة تقوم بمماثَلة بين العوالم المفترض كونها «مغايرة» والعالم الأرضي والإنساني. وهكذا فإنّ ساكن الأرض لا يُصَدِّق بوجود سكّان القمر أكثر ممّا يُصَدِّق مواطن في مدينة باريس [في القرن الثامن عشر] بوجود سكّان سان دوني [في ضواحي باريس] إذا لم يكن قد شاهد هذه المدينة إلاّ من بعيد جداً، وبواسطة منظار، دون أنْ يكون قد أبصر أبداً سكّانها. ومن ثمّ المماثلة بين القمر وأرض مأهولة. ومن جهة أخرى، أعلن فونطنيل منذ المقدّمة أنّ احتمالية هذا التأكيد تفترض نسبَةَ سَاكنة غير إنسيّة إلى الكواكب الأخرى. ومن ثمّ الكشف، في حديث المساء الثّالث عن زيف المماثلة: ذلك أنّ القمر خاضعٌ لشروط هيدرولوجيّة [أي خصائص المياه وظواهرها وتوزّعها] تبعث على الاعتقاد بأنّ الحياة إذا كانت ممكنة عليها، فلن يكون ذلك على السّطح، بل في آبار. وفي لحظة ثانية، فالتّمايُز إذن هوالذي يجعل فكرةَ سَاكنَة غير أرضيّة قابلة للتّصديق. لكنّ هذا التّمايز لا يكون فحسب بين العوالم، بل داخل كلّ عالَم، وهذا يَصْدُقُ خاصّةً على الأرض: ومن ثمّ فكرة، نجدها أيضاً عند ليبنتس (11)، عن وجود ما لا حصر له من العوالم في أصغر جزء من المادّة: الأرض عالمٌ لعوالم مختلفة.«إنه ورقة من شجرة هي عالم صغير تسكنه دويدات لامرئيّة، تبدولها هذه الورقة ذات امتداد شاسع، وتتعرّف فيها على جبال وهاويات، ولا تواصُل، من هذه الجهة من الورقة إلى الجهة الأخرى، بين تلك الدّويدات التي تعيش عليها، أكثر من الذي لنا مع سكّان المتقاطرات [الأجزاء المتقابلة من الكرة الأرضيّة] (12). وبدوره، فإنّ هذا التّمايز الجوّاني للعالم الأرضي يؤسّس مماثلةً بين الورقة والقمر: إذا كانت هذه مأهولةً، فَلِمَ لا تكون تلك كذلك؟ إنّ إمكان عوالم غير إنسيّة محتملٌ إذا سلّمنا بوجود عوالم حيوانيّة ــ وبالنّظر إلى هذا، فالورقة هي التي تُشَكّل مستوى حقيقة عالم حيواني، وكثرة العوالم لا توجد دون شيئ من الخلط بين الأنواع. لكن كذلك، ولا بد من التوقّف عند هذا، ضدّ أحد التّقسيمات الأشدّ رسوخاً في تاريخ الفلسفة، بما في ذلك هيدغر نفسه: إنّ كثرة العوالم تقتضي الاعتراف بـ«عوالم حيوانيّة»: يلزم أوّلاً أنْ لا يكون الحيوان «يفتقر إلى عالم»، أمّا الصّخر، فلا يمكن أنْ يكون دون عالم:«فحتّى لولم يكن القمر سوى ركام من الصّخور، فأنا أفضّل جعل سكّانها يقضمونها على أنْ لا أجعلها مأهولة». فالعالم الإنسي يُشَكّل إذن أنموذجَ مماثلة، لكن بالقدر الذي يكون فيه هونفسه لا

10) Ibidem, p. 73.

11) خصوصا في كتابه : المونادلوجيا.

12) Fontenelle, *op. cit.*, p. 74.

متجانساً، وكثيراً في جوهره: بهذا الشّرط تكون المماثلة مُقْنِعَةً وتفتح الباب لإمكان عوالم أخرى. أمّا بأيّ معنى ينبغي فهم هذه الآخَرية، وكيف تتقوّم بتركيب توزيع الاختلافات الما – بين – إنسانيّة والبَيْكوكبيّة، فهذا ما يلزم النّظر فيه الآن.

إنّ توزيع الفرادات المُشَكِّلَة للسّمات الاختلافية للعوالم ينبسط تحت جهة تَفْضِئة مزدوجة: تفضئة كوكبيّة لاختلافات وطنيّة، وتفضئة وطنيّة لاختلافات كوكبيّة. وضرورة هذه التّفضئة المزدوجة تتحكّم فيها لعبة الاختلاف الخاصّة بمفهوم العالم، لعبة وحدها يمكنها أنْ تُوصِلِ إلى مضمون هذا المفهوم، لفرط ما نتصرّف كما لوكنّا سلفاً على دراية بمعنى «العالم»، حينما نتحدّث عن «عوالم» كثيرة. وقد رأينا آنفاً أنّ اللاّتجانس الجوّاني لعالم بعينه هوالذي يتبدّى خارجاً، مُؤَسِّساً مماثلةً بين الاختلاف البرّاني للعوالم، والاختلاف الجوّاني للعالم (الأرض). هذا لا يعني – كما سنرى ذلك حين سنتفحّص نقد هوسّرل لفكرة الكثرة – أنّه لا يمكن التوصّل إلى كثرة العوالم إلاّ من عالمنا». ولأنّه أيضاً لا يمكن إدراك اللاّتجانس الجوّاني إلاّ انطلاقاً من احتماليّة الكثرة: فلا شيء يسمح، قَبْلياً، بتقرير أنّ منطلق إدراك الكثرة يكون في عالمنا، أوفي عالم «آخر». لذا فإنّ بداهة ما هو«لَنَا» وما هوللآخر، الخاصّ وغير الخاصّ، تكون مُعَلَّقةً هنا. وفي تعليق هذه البداهة تنفتح مسألة الكينونة – في – العالم؛ ويُوضَعُ السّؤال لمعرفة بأيّ معني يمكن لعالَم أن يكون «سلفاً هنا»، مُدْرَك قَبْلياً، مُعْطىً قَبْلياً، حينما تكون طبيعة أسبقية الطّابع الجوّاني أوالبرّاني للاّتجانس غير متقرِّرة سلفاً. إنّ إمكان الموجود سلفاً، إمكان الممكن، هوالمُعلّق [من تعليق الحكم]، وجهة «الاحتمال»، من أفلاطون حتّى فونطنيل هي دون شكّ قاصرة جدّاً عن التّفكير في ما يحدُث لـ«لموجود سلفاً»، ولبداهة العالَم، ولإدراكه القبلي، حين يستبين، بمناسبة حديث مجتمعي وأنيق، نظام كثرته – نظام العوالم. هذا النّظام هو الذي يجب أنْ يظهر في التّفضئة المزدوجة للاختلافات، متقاطعاً مع البُعْدَيْن البيكوكبي والأُمَمِيّ. إنّه يتبدّى في تنميط – هو أيضاً طوبولوجي [هندسي لاكَمِّي] – يستثير الضّحك من نواح عديدة، ويُظْهِر لنا أنّ موتيف كثرة العوالم ليس هوأيضاً دون أخطار.

هنا ينبغي أنْ نتتبّع مسار الحديث عن كثب: تشكو المركيزة من أنّها لا تستطيع أنْ تتخيّل سكّان الكواكب، فيردّ فونطنيل: لا يمكنك أنْ تتخيّليهم، ينبغي لك أنْ تتصوّريهم. فالخيال لا يذهب أبعد من الرّؤية، ولا يوجد متخيَّل لهذه الاختلافات. وتتلو هذا مماثلة، لا جدال في أنّها مُمَرْكَزَةٌ إنسياً : إنّها توضّح «التنوّع الذي لابد أنْ تكون الطبيعة قد أوجدته بين هذه العوالم (13). وهكذا يوجد «نموذج» للسّحنة، قابلٌ لأنْ يَتَنَوَّعَ: بحسب الأم (وهنا يذكر

13) Fontenelle, *op. cit. p.* 75.

فـونطنيل الأوروبيين والأفـارقـة)، وداخل الأم بحـسب الأسَـر، وداخل الأسـر بحـسب الأشخاص. ولا يتعلّق الأمر بتنويعٍ للشكل المثالي eidos للسحنة بل بالأحرى ب ـ «النّموذج الذي ينبني انطلاقاً من خصوصيات ولا مُتَميِّزات، ويتبدّى بواسطة لعبة التّوافقات، والتّشابهات. فالنّموذج ليس تجميعاً عَرَضياً للتّشابهات، وليس هو المثال ولا القاعدة التي تقوم عليها الاختلافات، إذْ ثمّة تفضئة للخصوصيات تربط التّوافق بالجِوار: جِوارٌ مكاني يُقَاس بالمسافة، من دون أنْ تُكَمَّمَ هذه المسافة؛ وجِوارٌ أسروي، عرْقي، قومي، وثيق التّبعيّة للأرض. معلومٌ أنّه يوجد أفارقة وأوروبيون، والاختلاف عتيد، وفي الآن ذاته، فإنّ المعيار الطّوبولوجي للتّفاضل يمنع من الحسم مسبقاً في معيارٍ للتّفاضل، وفي اجتياز تخوم. ذلك أنّ المعيار الطّوبولوجي للجوار إنْ كان يقتضي قياس مسافة، أي عَدَداً، فهو لا يكون مَحَلاً لمقدار مُحَدَّد. فلا يمكن القول إذن أين تمرّ التّخوم – هنا وهناك بدلاً من هنا أوهناك. لا يوجد حضور أو تعاصريّة على التّخوم، فهي تخفي بداهتها، والتّوزيع الطّوبولوجي للخصوصيّات يجعلك دائما على هذا الجانب أوذاك [من التخوم]. هذا النّموذج لاختلاف السّحنات على الأرض، أي الاختلاف القومي، يُنْقَلُ إلى مستوى الاختلافات بين الكواكب : «نحن لسنا في الكون إلاّ كأسرة صغيرة تتشابه سحناتها جميعاً، وعلى كوكب آخر، توجد أسرة أخرى لسحناتها هيأة أخرى» ونفس القانون الطّوبولوجي غير المرتبط بتكميم مُحَدَّد، هو الذي يُنَظِّم التّوزيع الأممي والبيكوكبي للاختلافات : «يبدوأنّ الاختلافات تتزايد بقدر البعد في المسافة، ومَنْ سيتأمّل ساكن القمر وساكن الأرض سيتبيّن جيّداً أنّهما من عالَمَيْن أقرب في الجِوَار من ساكن الأرض وساكن زحل (14)».

وتكتسب كثرة العوالم معناها الأكثر أنطولوجيةً في الفقرة الكثيفة والموجزة حيث يجري عَرْضُ الإسقاط البَيْكوكبيّ للاختلافات، وحيث يبدوالعالم أفقاً للإدراك، أفقاً لتوَجُّه مقصدي نحو«ما هوهكذا». إنّ تقديم الاختلافات البيكوكبيّة خاضعٌ باستمرار لقانون المماثلة مع العالَم الإنساني بحيث يَسْتَعْلِنُ قَبْلاً إسقاط هذه الاختلافات على مستوى الاختلافات القوميّة. ومن المفيد إيراد المقطع بأكمله :

«هنا، مثلاً، تُستَخدَم الأصوات، وفي مكان آخر لا يكون الكلام إلاّ بالإشارات؛ وفي مكان أبعد لا يوجد كلام بتاتاً. هنا يتشكّل الاستدلال كلّياً بواسطة التّجربة؛ وفي مكان آخر لا تضيف التّجربة إلاّ النَّزْرَ اليسير؛ وفي مكان أبعد ليس للشيوخ معرفة أكثر من الأطفال. هنا يكون الانشغال بالمستقبل أكثر من الماضي؛ وفي مكان أبعد لا يكون انشغال بهذا أوذاك، وهؤلاء ليسوا هم الأتعس. ويُقال إنّه من الممكن جداً أنّه تنقصنا حاسّة سادسة قد تُعَلِّمنا

14) *Ibidem*, p. 76.

كثيراً مّما نجهـله. ويبدوأن هذه الحاسّة السّادسة موجودة في عـالم آخر من العوالم حيث تنقص واحدةٌ من الحواسّ الخمس التي نملكها. وربّما كان يوجـد بالفعل عدد كبير من الحواسّ، لكن في القـسـمـة التي كانـت لنا مع سكّان الكواكب الأخـرى، لم يكن من نصـيـبنا سـوى هذه الخـمس، نجتـزئ بهـا في غـياب علـمنا بحواسّ أخـرى. إنّ لعلومنا حـدوداً لم يسـتطع العـقل البشري أبداً أنْ يتخطّاها، فـفي حدٍّ معيّن تغيب عنّا تماماً؛ وباقيهـا هومن نصيب عوالم أخرى، حـيث يكـون شيء من علمنا مـجـهـولاً هناك. هذا الكوكب هـنا ينعم بلذائذ الحبّ لـكنّها مخروبة في معظمها بعنف الحـرب. وفي كوكب آخر ينعمون بسلام أبديّ، لكنّهم وسط هذا السّلم لا يعرفـون الحبّ فيسأمـون. وحاصل الأمر فإنّ مـا تمارسه الطّبيعـة على نطاق ضيّق بين البشر فـيما يخصّ توزيع السّعـادة والمواهب، لاشكّ أنّها ستكون قد مارسـته على نطاق واسع ين العوالـم، وستكون قد تفطّـنت إلى أنْ تستخـدم سرّها العـجيب في تنويع جـميع الأشياء، ومساواتها في الآن ذاته بواسطة التّعويض (15)».

يؤثّر الاختلاف بين العوالم في كلّ ما يسمّيه هيدغر «المواقف الوجوديّة العامّة»: اللّغة، والمؤثّرات الأساسيّـة التي يفرض الوجود من خلالهـا حادثيّه، وجهـات الإدراك. ويمكن إقامة تطابق بين صيغ اللّغة وصيغ الفكر: فحيث لا يكون التّواصل إلاّ بالإشارات، ألاّ يكون التّفكير استنباطياً ؟ وحـيث لا يكون التّفكير إلاّ بواسطة التّجربة، ألاّ يكون التـفكير بواسطة الأصوات المنطوقة ؟ أليس ممكناً أيضاً فهم هذه الاخـتلافات السّحيقة الأغوار باعـتبارها تطابقاً لا متناهياً – ما الاخـتلاف بين الإشـارات والأصوات، والتّـجربة والاسـتنباط، انطلاقـاً من اللّحظة التي يَكُفّ فيها كلّ واحد من هذه الألفاظ عن أنْ يكون مُتَوَسِّطاً بعلاقة التّعارض التي يندرج فيها،، على أيّ حـال، على كوكب الأرض ؟ «كـثرة العوالـم» هي إذن كثرة بنـيات التّجـارب: هنا، الأطفال والـشّيوخ يقـتسـمون نفس اللاّمـبالاة، وهناك، على الأرض، مـثلاً، يخـضع السكّان لقانون الانشـغال؛ هنا يتـشكّل الزّمن انطلاقاً من المسـتقبل، وهناك، انطـلاقاً من الماضي، وفي مكان آخر يكون الانحـباس في الحاضر مجـالاً لتأمّل ماذا سيكون عليـه حضورٌ غير مُـجتَذَب [زمانياً]، حـضور غير حـاضر إطلاقاً. من المسـتحيل المزيد من بَسْط لائحة الاختـلافات، التي تؤشّر إلى مـهمّـة هائلة لا أقلّ ولا أكثـر، والمهـمّ بالأحرى هو فـسح المجال لسؤالَيْـن : هل لهذا التّنويع المتخيَّل للتّجربة الأنطولوجية أهمّيـة أخرى غير إثارة الفضول؟ وإذا كان ينبغي الذّهاب إلى أبعـد من الفـضـول، فلأيّ قـانون يخـضع قـانون توزيع الاخـتلافـات؟ عن السّـؤال الأوّل فالجواب هو نعم، بالطّبع، ومن المهـمّ لأقـصى درجة، بالمعنى الأقوى لـ inter-esse *، معـرفة،

---

15) *Ibidem*, p. 76.

* يوجد هنا تقسيم صفة intéressant [مهم] الى inter-esse [inter = بين، تبادل، ما بين، وesse = الكينونة باللاتينية]، المترجم.

أو تصوّر مـاذا يمكن أن تكون هذه الحاسّة السّادسـة التي لا نملكها وأيّة بنيات تجـارب، وصيغ إدراك وتأثيرات تتطابق مع هذا ـ أيّة بنيات لامتجانسة، هي من اللاّانسجام بحيث أنّ التّجربة والإدراك والتّأثيـرات ستكون فاقدة المعنى إلى درجـة كونها قابلة للتّـفكيك كلّياً. ذلك أنّه في النّهاية ليس من الأكيد أنّ جميع الكواكب تمـارس التّفكيك ـ وليس من الأكيد أنّ هذا قاصرٌ على الأرض. وأنْ توجد كواكب يتصوّر سكّانها صفات أخرى للّه غير الفكر والامتداد، فهذا شيء مهمّ للغـاية. وهذا الاهتمام بالتّـجارب الخارقة، وربّمـا الممتنعة، والتي ربّمـا لن تؤشّر أيّ وثيقة أبداً إلى أثَرٍ لهـا لسكّان الأرض، هوابتكارٌ للآخَر، وانفتاح على مجيئ الآخر الممتنع. إنّ هذا الاهتـمام يتطابق مـع اختبـار المعـضلة الأشدّ تـطلّباً. وإقـصاؤه يسـتند إلى اهتـمام بمسألة الكينونة: لكن ينبغي الجهربقوّة، ضدّ جميع التّفسيرات الخاطئة النّاشئة عن هذه «المسألة»، بأنّه لا وجود لانشغال بالكينونة لا يتساوق مع اهتمام بالكائن؛ وأنّه بالنّسبة لهيدغر، لا يمكن بلوغ الكينونة إلاّ من صميم الكائـن، باعتبار هذه الكينونة حَدَثاً أصليـاً، بَدْئياً، لتَخَطٍّ للكائن، الذي ينبـغي أنْ يكون قـد حَدَثَ دائمـاً قَبْلاً لـكي يكون ممكناً بلوغ الكائن في كينونتـه. وأنّ هذه المسألة ومسألة العـالم هما شيء واحد؛ وأنّه إذا كان العالم جديراً بالاهـتمام ـ وقبل كلّ شيء فيمـا يتعلّق بمسألة بداهته، أوافـتراضيّتـه، أوإدراكه الماقبْلي ـ فلعلّه لا ينبغـي التّسرع في ازدراء «الفضول»: فَعَيْبُ هذا الأخير يكمن في تجاهل ما يهمّه أكثر من افتقاده لاهتمام ثابت.

لذا ليس للمـسألة الثّـانية أهمّـية أكثـر من الأولى. إنّ قانون توزيع «المواقف الـوجوديّة العامّة» بين الكواكب يخـضع لتصوّر غائي كلاسيكي جداً : إنّ كـثرة العوالم تندرج في نظام ذي غـائية، حـيث الإمكانات التي تـنقص عالماً تُـعْطى لآخَر. فـالحـاسّة السّـادسـة التي تنقص سكّان الأرض سـيسـتفيـد منها سكّان كـوكب آخـر: إنّها حكمـة مخيِّبة للأمل تقـوم على الحسابة، حـيث لا يتـمكّن فـونطنيل من أنْ يُسند إلى اللّـه خيـالاً بمثل قـوّة خيـاله. إنّ قـانون التّعويض هذا يقول بتناهي جميع العوالم: غير أنّه يمكن التّساؤل، حتّى بالنّسبة لإدراك لامتناه، كـيف لتوزيع الخـصـوصيـات في ما لا يُحْـصى من العـوالم المتناهـيّة أنْ لا ينطوي على بعض الإفراط، وبالتّالي بعض النّقص. ومـحاولات فونطنيل الانفلات من المركز تجـد دائماً حدودها وتنحـرف في اتّجاه الأرض. وهكذا، وفـقاً لما كنّا قـد أعلنّاه، تعود الاخـتلافـات البيـكوكبيّة لتُسْقِطَ نفسها بالمقابل على مستوى الاختلافات بين الأمم.

هذا الإسقاط يستلزمه مطلبُ تشكيلِ صورة، فـالمركيزة تعترض على فونطنيل: «كلّ ما تقـولـه لي هنا باطلٌ وغـائـم، ولا أرى إلاّ شـيئـاً هائـلاً لست أدري مـا هو، حـيث لا أُبصـر شـيئـاً (16)». إنّ تشبيهاً مـزدوجاً سيجعل ممكناً تقديم صورةٍ لكثرة العوالم – التّـشبيه القومي

16) *Ibidem*, p. 77.

والتّشبيه الحيواني ـ وهنا نصل إلى منطقة حرجة. فالتّشبيه يمكن عرضه على شكل أحجية: ما الكوكب الذي لا يحيا سكّانه، المثابرون اليقظون الماهرون، إلاّ على النّهب «على شاكلة بعضٍ منْ عَـرَبِنَا»؟ إنّهـم، هؤلاء السكّان، ذووذكـاء كـامل، ويـخـدمـون مـصلحـة الدّولة بإجماع وحَمِيَّة، وهم عفيفون، لاسيما أنّهم عقيمون. فتعترض المركيزة: وكيف تدوم هذه الأمّة؟ إنّ لهم مـلكة لا وظيفة سياسية لها، ومَلَكِيّتـها تكمن في خـصوبتهـا. فندرك أنّ هذا الكوكب ليس شيئاً سوى خليّة نحل. ولمواصلة المـماثلة بصحبة فونطنيل، فإنّ عشّاق هذه الملكة هم حريمٌ من المشارقة : «عرب» مرّة أخرى، لمخاطبة خيال المركيزة، يتوزّعون إلى مجموعتيْن: مجموعة تشترك في العمل التّناسلي للملكة، ومجموعة ثانية مهمّتها تدمير المجموعة الأولى حالما تنجز وظيفتها.

هل بالإمكان تقديم اختلافات الأمم بوصفها اختلافات عوالم دون السّقوط في العنصرية الأشدّ فظاظة ـ لكن في الحقيقة، كيف ستكون عنصريةٌ بدون فظاظة؟ هل بالإمكان إنكار وجود اختلافات عوالم بدون إنكار وكبت لكلّ آخَرِيّة؟ ماذا سيكون آخَرٌ، و«قادمٌ»، وضيف، وغريب، لا يُمْنَحُ ذاكرةَ عالَمٍ أووَعْداً بعالَم؟ «يُمنَح» ربّما هي هنا أسلوب للتّعبير عن أكثر الهِبَات مجّانيةً، بأقصى ما للهِبَة من مجّانية: فالعالم الذي أمنحه للآخَر، لا يُعيده إليّ بأنْ يمنحني عالماً، بل بأنْ يؤكّد، ولوبالطّريقة الأقلّ وضوحاً، أنّه حاملٌ لعالَم أو يحمله عالَم. توجد هنا معضلة تغطّي معضلة اللّغة الخاصّة، الخاضع للإكراه المزدوج للتّعميم وللتّرجمة التي بدونها لا يكون ممكناً التّعرّف عليه بوصفه افتراداً، وللتفرُّد الذي هو «كينونته»، وعُرْضَةً للخطر المزدوج لـ«ـلسُّعَار الهُوِيَّاتي» (دريدا) وللقمع التّعميمي. توجد هنا معضلة، ويوجد هنا اللاّمحسوم، بوصفه واقعة بدئيّة جامعة ومصيراً، ومن حيث أنّ مطلب الحسم ذاته الذي يباشره، لكن لا ليحسم بين عالم وآخر، بين وحدة أوكثرة العوالم، وإنّما لمعالجة القرار، وإدراجه من جديد في الفضاء المُتَحرِّك للإكراهات العملية، والخاصّة، المرتبطة دائماً بفرادة المكان والحدث، والتي بدونها لا يعني «قَرار» أيّ شيء على الإطلاق. إنّ «إطار» القرار هذا لا يستدعي نظام مُسَلَّمات عام، إذْ أنّه مُعْضِليٌّ، لكنّه يستدعي بالتّأكيد تداوليةً تُبَسِّطُ المعضلة، بحيث تكون مُعْتَبَرَةً في القرار، ويكون القرار كافلاً للمعضلة. هل بالإمكان الاستغناء عن موتيف العالم للتّفكير في شروط هذه المسؤولية؟ ماذا سيكون عالمٌ من اللاّمحسوم، «عالم» يصون الإكراه المزدوج للّغة الخاصّة؟ هذا العالم لابدّ منه، ولا بد أن يكون متكثِّراً، كثرة من العوالم. لكن كيف التّفكير في الكثرة حتّى لا ينقلب الطّابع الخاصّي إلى التّفرُّد المُتَبَلِّد المميِّز للوثوقيات العُرفية التي تُوَزِّع الرّذائل والفضائل بين الأمم؟ فالمهمّة التي ينبغي استئنافها باستمرار هي الكشف عن أنّ الانتماءات ليست لها صفة ما هوطبيعي: التفكير في انتماء لا يكون محتوماً ـ دون أنْ يكون مع ذلك سلباً للحتميّة، لأنّه كيف

سيكون انتماءٌ لامحتوم؟ وكيف سيكون عالَمٌ لا يتطلّب أيّ انتماء؟ هل بالإمكان التّفكير في حتمية «ممكنة»، حتمية لـ«يمكن أنْ يكون»، وانتماء لـ«يمكن أنْ يكون»؟ ومن ثَمّ، انتماء متعدّد، منقسم، متوزّع؟ إلى أيّ حدٍّ يمكن الانتماء إلى عوالم كثيرة؟

لا بدّ هنا من القيام باختبار مضادّ، لن نرسم سوى خطوطه الأولى. من الضّروري العودة طويلاً إلى هوسّرل، ولن نفعل ذلك، لقياس رهانات القول بكثرة العوالم ـ ذلك أنّ هوسّرل قد باشر بحزم موتيف كثرة العوالم. فقد كتب سنة 1934 مقالاً لم ينشره، عنوانه: «الأرض لا تتحرّك (17)»، يهدف إلى تأسيس إمكان الكوسمولوجيا العلمية الحديثة، وخصوصاً eppur muove [ومع ذلك إنّها تتحرّك] الغاليلية، على البداهة الأولى لسكون الأرض المطلق، السابقة على تمييز الحركة والسّكون، من حيث يؤثّران في الجسوم داخل العالم وفق قانون [نظرية] النّسبية. إنّ القسْمَة الهوسّرلية للأمبريقي والمتعالي، ذات القيمة بالنّسبة للأنا، والمُقيمة لخطّ قسمة بين الجسوم داخل العالم والجسد [جسد الأنا]، من حيث هي «تجربة أوّلية» فيها يتجذّر كلّ منفذ إلى الجسميّة ـ هذه القسمة تعني الأرض: من جهة، هناك كوكبٌ في النّظام الفيزيائي الرّياضي للعالم، والممكن توضيعه بما هوكذلك وفقاً لطرائق تكنولوجيا تمنح لنفسها وسائل إنجاز تنقّلات بيكوكبيّة؛ وهناك الأرض، «الأرض ـ التُّربة»، باعتبارها مستوى البداهة الأولى، التي انطلاقاً منها تكتسب الحركة والسّكون معنىً.

«لا توجد الحركة إلاّ على الأرض، مباشرة على الأرض، وانطلاقاً منها وفي اتّجاه التّنائي عنها. والأرض نفسها، في الحركة الأصليّة للإدراك، لا تتحرّك ولا هي في سكون، لأنّ الحركة والسكون لا يكتسبان معنىً في البدء إلاّ في ارتباط بها. وبعد ذلك "تتحرّك" أوتسكن، والأمر نفسه ينطبق على الكواكب وعلى الأرض بوصفها واحدا منها (18)».

وفي المنظور السّابق، والرّاهن دائماً مع ذلك، [لكتاب هوسّرل] Ideen [أفكار]، فإنّ الأنا التّرنسندالي [المتعالي] المطلق هوالذي يُشكّل أساس إدراك الحركة والجسوم. فأيُّ ضرورة يخضع لها موتيف الأرض؟ إنّ تُربة التّجربة لا تكون موضوعاً للتّفكير باعتبارها «أرضاً» إلاّ من حيث كونها أساساً لإدراك الحركة والجسوم؛ وأيضاً لأنّ التّجذّر الأرضي يصوغ ظاهراتياً التّجربة الأساسيّة القائمة على امتلاك تربة أوقاعدة انطلاقاً منها تكتسب الإدراكات معناها. فالأرض ليست تربة الظّاهراتية، بل هي ظاهراتيّة كلّ «تربة»، أي اليقين المتلقّى سلبياً الذي يعرضه هوسّرل في [كتابه] التّجربة والحكم بوصفه تصديقاً بالعالم. فانطلاقاً من هذه التُّربة،

---

17) Husserl, « La terre ne se meut pas », trad. D. Franck, D. Pradelle et J.E. Lavigne, Minuit, 1989.

18) Husserl, « Laterre ne se meut pas », *op . cti.*, p. 12.

«يتشكّل العالم بالتّدريج وهوفي الأخير... يتشكّل في أفقيّة يوجد فيها الكائن متشكّلاً بوصفه مُتَحَقّقاً في إمكانات كينونة مُحَدَّدة...(19). فالتشكّل «التّدريجي» للعالم هواستبانة تدريجيّة للأفق المُعْطَى قَبْلياً الذي يرتّسم فيه كلُّ موضوعٍ للإدراك مع الموضوعات المُعطاة معه؛ وينفسح العالم إلى اللاّنهاية، استقرائياً، من الأرض حتّى أقصى المجرّات، لكنّه لا يؤسّس إمكان الاستقراء إلاّ بوصفه أفقاً قبلياً لكلّ إدراك؛ ويكون هذا الاستقراء آنئذ عرضاً لوحدة تركيبية لاختبارات متواطئة يُصَدِّق بعضها بعضاً؛ وهذه الاختبارات تعمل وَفْقَ مستويات متمايزة ومتراكبة، وعلى تربة هذا التشكّل التّدريجي لأفقية العالم تتشيّد بداهةُ حركة الكواكب ـ والحركة النّسبية للأرض، حول نفسها وحول الشّمس؛ وعلى هذه البداهة البَدْئيّة لسكون الأرض بوصفها سفينة نُوحيّةً [نسبةً إلى سفينة نوح] تتشيّد بداهة eppur si mouve الغاليلية.

لا يقصد هوسّرل إلى تفنيد ما جعل منه فونطنيل نقطة انطلاقه ـ أي علم الفَلَك المستمدّ من كوبرنيك وكيبلر. إنّ غرضه هوإعادة تشكيلٍ لتراتبية من البداهات، أوإذا شئنا، لـ«نظام من العِلل». ويبدوأنّ الرّهان الأكبر هوبداهة وحدة العالم بوصفه عالماً للبشريّة العاقلة؛ فهذه الوحدة تزعزعها الكوسمولوجيا العلمية التي تُخْضِعُ الأرض والتّجربة المُتَضَمَّنة فيها إلى مبدأ النّسبيّة. إنّ خلاص المعقوليّة والبشرية العاقلة ينطوي على المطلب المزدوج لتأسيس العلم ولربطه بتربة ماقبل علميّة بوصفها شرطاً لكلّ تأسيس ذي قيمة. ومن هنا التّفنيد، الأقرب إلى المجادلة، لفكرة «كثرة العوالم»:

«لِمَ لا ينبغي لي أنْ أتخيَّل القمر نوعاً من الأرض، نوعاً من مسكنٍ للأحياء؟ أجل، يمكنني جيِّداً أنْ أتخيَّل نفسي طائراً يطير من الأرض نحوجِرْمٍ قَصِيٍّ أوربّان طائرة يُقْلِعُ ويحطّ هناك. بل يمكنني أنْ أتخيّل أنّه توجد هناك سلفاً حيواناتٌ وبشر. لكن لواتّفق أنّني سألت:" كيف وصلوا إلى هناك؟" فأنا حينئذ أسأل بالطّريقة نفسها التي سأسأل بها في جزيرة جديدة، لمّا أكتشف فيها كتابات مسماريّة، فأسأل:" كيف وصلتْ هذه الأقوام إلى هنا؟" إنّ كلّ الحيوان، وكل الكائنات الحيّة، وكلّ الكائنات عامّةً لا معنى لكينونتها إلاّ انطلاقاً من تكويني المُقوِّم،وهذا التّكوين هوذوأولويّة " أرضيّة"(20)».

إذن لا يمكن أنْ نُسْنِدَ بصورة خيالية لسكّان القمر وجوداً مّا إلاّ انطلاقاً من الأرض ـ التّربة، وذلك فقط في مماثلةٍ مع اكتشافنا لسكّان من البشر على الأرض. وهكذا يتمّ إثبات البنية الظّاهراتيّة للتشكّل التّدريجي للعالم انطلاقاً من الأرض ـ التّربة. وإذا كان ممكنا تصوّر

19) Husserl, Ibidem, p. 14.
20) *Ibidem*, p. 27.

سُفُن نُوحيّة تطير ـ طائرات، مركبات جويّة - فذلك لا يكون إلاّ في إحالة على الأرض - التّربة، أي من سكونها المطلق، الذي منه يكتسب السّكون والحركة معناهما. ولوأمكن للنّجوم أن تكون مواطن أصليّة مأهولة، فسيكون ذلك مثل سفن نُوحيّة ثانوية بالقياس إلى السّفينة النّوحية الأوّلية التي هي الأرض.

والمقصود هوالقومي ـ فلعلّ كوسموبوليتية البشريّة العاقلة والتّاريخية والواحدة، بالقدر الذي تقوم فيه على تجانس جميع المَوَاطن الأصليّة الممكنة ضِمْنَ سفينة نُوحيّة وحيدة، هي التي تُشكّل العقبة المنيعة أمام إثبات الأممي. إنّ حركة تحليلٍ لتاريخانية الأنا وتوسيعها إلى لا نهائيّة العالم تدعوإلى الظنّ أنّه بالنّسبة لهوسّرل، ليس الأمَمِي بل القومي هوما سَيَكُونُهُ الجنسَ البشري :

«غير أنّه ينبغي مع ذلك ملاحظة أنّ كلّ واحد يستمدّ "تاريخانيته" من الأنا الخاصّ الذي يستوطنه. لوكنتُ ابناً لبحّار، فإنّ شطراً من نشأتي سيمضي على السّفينة، وهي لن تتّصف بالنّسبة لي بكونها سفينةً في ارتباط بالأرض ـ طالما لم تحصل أيّ وحدة ـ بل ستكون تلك السّفينة هي "أرضي"، وموطني الأصلي. غير أنّه في هذه الحالة لن يكون والديّ مستوطنيْن في السّفينة، بل إنّ لهما بيتاً عتيقاً، ووطناً أصلياً آخر. وفي تغيّر المَوَاطن، يظلّ هذا تعبيراً شاملاً (إذا كان «موطن» له المعنى المعتاد لأرضي الرّاهنة، الفردية أوالعائلية) : إنّ لكلّ أنا موطنه الأصلي ـ وكلّ موطن أصلي هو في حوزة كلّ شعب أصلي مع أرضه الأصليّة. لكنّ كلّ شعب وتاريخانيته، كلّ شعب (أمّة عُليا) هوفي نهاية الأمر مستوطنٌ على «الأرض»، وكلّ التطوّرات، وكلّ التّواريخ لها، في هذا النّطاق، تاريخٌ أصليّ وحيد لا تكون تلك التّواريخ سوى فصول منه. طبعاً من الممكن أن يكون هذا التّاريخ الأصلي مجموعةً من الشّعوب تعيش وتتطوّر في انعزال تامّ عن بعضها، باستثناء أنّهم يوجدون بالنّسبة لبعضهم البعض داخل الأفق المفتوح واللاّمُحَدَّد للفضاء الأرضيّ(21)».

لاشكّ أنّه سيكون من الظّلم الفادح جعل هوسّرل مُنَظِّراً لقوميّة ضيّقة. ذلك أنّ الانتماء القومي يمتلك قاعدته، وتربته، في الانتماء الأرضيّ المُقَوِّم للبشريّة. لكنّ هذه البشريّة، بوصفها أفقاً مُعْطىً قَبْلياً، مُتَشَكِّلةٌ بالتّدريج استقرائياً انطلاقاً من طوائف قاعديّة، لا تتحدّد سوى باعتبارها طوائف «طبيعيّة» ـ ليس إطلاقاً لأنّها بيولوجيّة، بل يتعلّق الأمر بموروثات تاريخيّة، ومُتَوافرة على معنى كينونة يجعل منها تشكيلات «ثقافيّة»؛ لكن هذه الطّوائف «طبيعيّة» بمعنىً أكثر أصليّة لكلمة «طبيعيّة»، بالمعنى ذاته حيث تؤشّر هذه الكلمة إلى الأصليّة،

21) *Ibidem*, p. 23

وإلى ضرورة انتماء أصلي، يُجَذِّرُ إمكانات كينونة ضمْنَ ميراث مرتبط جوهرياً بالولادة. ومن ثمّ فالمفارقة الغريبة لتعليق الموقف «الطّبيعي» هي أنّها تؤدّي إلى تطبيع الانتماء الطّائفي. إنّ نقد النّزعة الطبيعويّة السّاذجة كان يحجب مقصد طبيعويّة غير ساذجة. ومن الأسرة حتّى النّوع البشري يُقيمُ نفس منطق التّأصّل تراتباً في وحدة النّوع، مؤسّساً وحدته على بعض الأمم الكبرى، وهذه على الأمم، وهذه الأخيرة، في النّهاية، على الأسرة – إنْ لم نَقُلْ المنطقة والجماعة والحيّ. وإذا كانت البشريّة أسرةً مُوَسَّعةً استقرائياً، فلا يمكنها إقصاء أحد بسبب دُونيته العِرْقيّة، لكن يمكنها الإشارة إلى الفروع الفقيرة، كما فعل هوسّرل لمّا استحضر الغَجَر والإسكيمو – انظر [كتاب] دريدا De l'esprit من الممكن جداً للأمم والأسَر تحيين شموليّة انتمائها بالعيش منفصلةً تماماً : إنّ الانفصال يحقّق صيغة الانتماء إلى نفس العالم، لأنّه على العكس من ذلك، ليس ثمّة من عوالم أخرى سوى التي تَطْرأ، وسوى الحادثة بالعلاقة. إنّ طبيعويّة الانتماء إلى طوائف «ثقافيّة» تشهد على نفسها، في المقام الأخير، بما يُسَمّيه دريدا في [كتابه] Politiques de l'amitié، «تطبيع الولادة»، تطبيعٌ هو «صياغة تخييلية»، تتوكّأ عليها الأمّة دائماً : فيمكن قراءة تطبيع الولادة من خلال مثال الطّفل المولود في البحر، والذي لا يمكن للبحر أنْ يكون وطنه الحاسم والأخير، بل فقط سفينةً نُوحيّةً ثانوية مرتبطة بموطن والدَيْه الأصلي الأسبق في الزّمن. هذه الذّاكرة تتضمّن وَعْداً لأنّها موروثة: غير أنّ الحفاظ على الوعد ليس بديهياً ولا ضرورياً ولا طبيعياً. هل قرأ هوسّرل [الكاتبَ الرّوائي جوزيف] كونراد؟ إنّ قراءة كونراد تُعَلِّمُ أنّ البحر قد يكون سفينة نُوحيّة، وأنّ سكون السّفينة النوحية يتقرّر انطلاقاً من حركة أكثر أولويّةً، حركة أصليّة تؤثّر في الإمكان ذاته للأصليّ أو للسّفينة النّوحيّة؛ وأنّ التّوديعَ التّقني ـ المُتَميِّز عن التّوديع العاطفي المنطبع بحنين الطّوائف الطّبيعيّة ـ هو الذي يُشكِّل التزام البحّارة، والطّريقة التي يأتون بها إلى العالم.

وتفرض نفسها ضرورةُ العودة إلى مسألة الانتماء : ماذا يعني إمكانُ انتماء وصفة الـ «يمكن أنْ يكون» المرتبطة به، ولماذا يقتضي الـ «يمكن أنْ يكون» كثرةَ الانتماء ؟ وما الذي يربط جوهرياً الكثرة والممكن، والكثرة والـ «يمكن أنْ يكون»؟ إنّ إمكان التّفكيك مرهون بهذا الارتباط ذاته، إذا كان التّفكيك، كما يقول دريدا في [كتابه] **L'invention de l'autre**، يعني التّهيؤ مَجيء الآخَر. و[عبارة] إمكان التّفكيك مستعمَلةٌ هنا بالمعنى المزدوج للذي يجعله التّفكيكُ ممكناً وللذي يجعل التّفكيكَ ممكناً، أي مجيءُ الآخَر الذي يُشَكِّلُ الواسطة المنفعلة–الفاعلة، وهذه الواسطة ليست لحظةً في سيرورة، بل الحركة ذاتها لمجيئ الآخَر. ويَستَعْلِنُ ارتباط الكثرة والـ «يمكن أنْ يكون» عند فونطنيل في حديث المساء السّادس : ذلك أنّ المركيزة كانت قد حاولت أنْ تُقْنِعَ بهذا رجليْن فَطِنَيْن «معروفيْن في المجتمع». وعلى الفور يُدِينُ فونطنيل هذا الحديث :«أهكذا ينبغي توريطَ سكّان الكواكب؟ لِنَكْتَفِ بأنْ نكون

جماعة صغيرة مختارة نعتقد بوجودهم، ولا نفش أسرارنا إلى العامّة (22)» فالقول بكثرة العوالم ينبغي أنْ يظلّ سرّاً، لأنّه غير قابل للتّصديق، لدى العامّة على الأقلّ، أي أولئك الذين لا يُفكّرون (وفونطنيل في الحقيقة يقصد الأرستقراطيين). إنّ كثرة العوالم، بين اليقين الرّياضي والاعتقاد السّاذج، تتطلّب «رهافةً» تنطوي على القدرة على تقويم قيمة الاحتمالي. «إنّ أجهزة السّاعة الأكثر شيوعاً والأقلّ إتقاناً تُعيّنُ السّاعات. وفقط تلك المصنوعة بإتقان أكبر هي التي تُعيّنُ الدّقائق. فكذلك العقول العادية تحسّ جيّداً بالاختلاف بين مجرّد احتمال ويقين تامّ، وليس إلاّ العقول الرّهيفة لتحسّ بدرجات اليقين والاحتمال، ولتُعيّنَ، إنْ جاز التعبير، الدّقائق بواسطة إحساسها(23)». هذا التّقويم للاحتمالي، العائد إلى قياسه بقوّة الإحساس، يفترض جعل العالم بين قوسين، الـ epokhe [تعليق الحُكم]، الذي يتعلّق على السّواء باليقين والاحتمال ـ أي نقيضه - المُتَضَمَّنَيْن في وحدة جنس مشترك. إنّ بداهة العالم الافتراضيّة لا تكفّ عن كونها مُعلّقة؛ والإحساس الذي يُعَيِّن درجات الاحتمالية لا يرفع الـ epokhe [تعليق الحكم]، بل يؤكّده - إنّه تأكيدٌ لـ «يمكن أنْ يكون».

الكثرة تقتضي الممكن، لكن تبقى البرهنة على أنّ الممكن يتضمّن الكثرة. إنّ «إمكان العالم»، ثمّة حيث يكون معناه «أفقَ إمكان»، يتضمّن كذلك أنْ يكون الوجود خاضعاً لقانون انتماء ضروريٍّ. و«إمكان العالم» قد يعني أيضاً «انتماءً ضرورياً إلى عالم وحيد ممكن». بل يمكن كذلك استبعاد أيّ إحالة على مسألة كثرة العوالم باعتبارها «كوسمولوجيّةً»، وعلاوة على هذا، ثانوية. ويمكن أنْ تتضمّن وحدةُ ما يتصوّره التّقليد الفلسفي جهات متمايزة، أي الممكن والموجود والضّروري. وتبدو ضرورة الممكن هذه بوصفها حقيقة الوجود الأنطولوجيّة هي الموتيف الأكثر إلزاماً في فكر الوجود ضمن [كتاب هيدغر] **الكينونة والزّمن**. لابدّ من التوقّف عنده، هنا أيضاً، بوصفه اختباراً مضاداً ضرورياً لإبراز قوّة فونطنيل الابتكارية، وفرادة موتيف الكثرة. إنّ التّمايز التّقليدي للجهات يتفكّك فيه، وهذا التّفكيك ناتجٌ عن التّمييز بين الكينونة والجوهرية، أي: بين الوجود والبقاء، وهوتمييزٌ عرضه هيدغر في 1927 تحت اسم: الاختلاف الأنطولوجي (24). وهوالذي يؤدّي إلى نقض توجّه الجهات، لكن يمكن القول أيضاً «إضفاء صفة الجهة» على الكينونة، وعدم أسبقيّة الجوهر بالنّسبة للجهات. إنّ التّمييز بين الدّازين والكائن الدّائم يقود فوراً إلى أنْ «يكون» الدّازين قدرةَ كينونة ذاته، أو إمكانَ ذاته؛ ويصدُر الممكن وقدرة الكينونة عن البُعْد الانجذابي للوجود، عن الكينونة-خارج-الذّات. غير

---

22) Fontenelle, *op. cit.*, p. 120.

23) Fontenelle, *Ibidem.*, p. 123.

24) أنظر : **Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénomonologie,** tra. **Fr. J.F. Courtine**, Paris, Gallimard, 1985.

أنّه لّما لم يكن الدّازين كائناً باقياً، فإنّ الهو، أو الـهويّة، لا يوجد سابقاً على إمكانات قد تؤثّر فيه عَـرَضياً، وبطريقة عارضـة. بل بالأحرى، إنّها الهويّة، والكينونة خـارج الذّات، هي القائمة على الممكن بوصفـه تجمّعاً أووحدةً للانزياح الانجذابي، وللكينونة خـارج الذّات (بالقرب من الكائن) التي لا تصيب ذاتها إلاّ انطلاقاً من هذه البـرّانية الأوّلية. إنّ الممكن لا يطرأ من الخارج على هويّـة، بل همـا شيء واحـد. هذا الإمكان هوإمكـان العـالم بالقـدر الذي يكون فـيـه الانجـذاب، والكينونة - خـارج - الذّات، تخطّياً مقـصـوداً للدّازين نحـو الكائن، المُدْرَك في كينونته، على خلفـية تمييز بين الكينونة والكائن، من حيث أنّ هذا التّمـييز، من أوّل وهلة وفي الأغلب، قد انطمر في النّسـيان. إنّ الدّازيْن «هو» قدرته الذّاتية للكينونة في العـالم، غير أنّه بما أنّ العالمَ بنيةٌ أنطولوجـيّة، فإنّه «هو» عالمه، ويكون الوجود مُدْرَكاً بوصـفه إمكاناً للعالم. وهذا الإمكان يَمنح نفسه حدثياً، يمنح نفسه للدّازين، لكن من حيث هو الدّازين نفسه. ومن المعلوم أنّ حدثية الوجود عند هيدغر، ليست هي الجـواز، بل تقتضي على العكس استحالة الانفلات منها : إليها يُسلِّمُ الدّازيْن، وتستسلم هي له- غير أنّه بما أنّ الدّازيْن لا يكون دازين إلاّ بمقتضى هذا التّسليم، فيمكن الـقول إنّه «هو» هذه الحدثيّة باعتبارها «حـدثيته»، وأنّه «هو» ما يطرأ له- وليس شيئاً خارج هذا الطُّرُوء - أي إمكان العـالم. وفي وحدة الوجود والإمكان هذه بوصفها إمكان العالم، فـضرورة الانتماء هي التي تعلن عن نفـسها- وحتّى لولم تكن «الضّـرورة» ثيمةً من ثيمـات الكينونة والزّمن، فستكون ذلك فيمـا بعد في [كتـاب هيدغـر] شيلينغ، وستـبدو تعيـيناً للـممكن(25). وتتـحكّم قوّة هذا المنـطق في فكرة الوجود - والـممكن- في الكينونة والزّمن. وتتجمّع لمرّات عـديدة، وعبر لحظات مختلفة، يتطابـق تسلسلها مع العَرْضِ المُنَظَّم لما يعنيه «التّـعيين في عالم». غير أنّنا سنرى أنّ هذه النّقاط من التّـحليل هي التي سيـستعلن فيـها شيء آخر-إمكانٌ، وضرورةٌ، ووجودُ انتماءٍ ومتعدِّد ولا محسوم. ويظهر هذا ثلاث مرّات:

1. إنّ ضرورة الانتماء مرتسمة أوّلاً في بنية التّناهي- في سالبيّة Nichtigkeit الدّازين. والارتباط بين السّالبيّة والتّناهي منصوص عليه صراحةً في الفقرة 65 من الكينونة والزّمن، لكنّه قد حُلِّلَ في الفـقرة 58. إنّ المقصود بالسّالبـية هو«أنْ لا يكون شيء مّا أصلاً لذاته». وهذا هو في الحقيقة مـا على الدّازيْن أنْ يكونه- أنْ يَكُون سالبيته، وأنْ يستقـرّ في بَدْئية غياب الأصل. آنئذ يمكنه أنْ «يكون» أصلاً لذاته، لكن سلبياً- كما لو لم يكن كذلك. إذن فالسّالبية تؤثّر في الممكن : الـدّازيْن هو ممكن ذاته من حـيث أنّه ليس أصـلاً لها. فكيف الخلوص من سـالبـية الممكن إلى ضرورة انتساب مُحَدَّد؟

«إنّ الدّازيْن يكون أصـلاً لذاته بوجـوده، أي أنّه يوجـد بطريقة يُدْرَكُ بـها انطلاقـاً من الإمكانات، وبإدراكـه على هذا النّحو، فـهوالكائن المقـذوف به. لكن هذا يقتـضي: إنّ قدرته

25) Heidegger, Schelling, **Le traité de 1809 sur la liberté humaine, tr. fr, J.F. Courtine**, Paris, Gallimard, 1971, p. 255.

على الكينونة تجعله يستقرّ في هذا الإمكان أوذاك، ودائماً يوجد إمكانٌ آخر لا يَكُونُهُ وقد تخلّى عنه في مشروع موقف وجودي عامّ».

فالسّالبية تؤثّر في المشروع بطريقة تستلزم اختياراً : فالممكن، بما هو كذلك، جوهرياً متعدِّدٌ، لكن سالبيته تقتضي أنْ يقتصر الدّازين على إمكان وحيد. وفي هذا السّياق تنبثق مسألة الحرّية.

«إنّ السّالبية المعنية مختصةٌ بكينونة الدّازيْن الحرّة بقصد إمكاناته الوجوديّة. غير أنّ الحرّية تَكُون فقط باختيار إمكان واحد. ويقتضي هذا معاناة عدم اختيار، وعدم استطاعة اختيار الإمكانات الأخرى أيضاً».

فقرة رائعة، تتيح لنا قياسَ حيرة جسيمة. إنّ الممكن يتضمّن كثرةَ إمكانات محدَّدة. الكينونة حراً يعني الاختيار- وتحمّل عواقب هذا الاختيار. وقد يمكن الاعتقاد إنّ المسألة هنا ليست شيئاً سوى مسألة حرّية الاختيار، غير أنّ الاختيار هنا هو منْ فعْل الدّازيْن الذي ليس هو أصلاً لذاته، وإذن فهو متأثّرٌ بالسّالبية؛ وإذاً فإنّ هذا الاختيار يعني أنّ الدّازين يُعاني من أنّه لم يختر الإمكانات الأخرى، وأيضاً من أنّه لم يستطع اختيارها.

فالمدهش ليس هو سالبية الاختيار، بل بالأحرى أنْ تتطلّب السّالبيةُ شيئاً كـ «الاختيار». وستبدو حقيقة هذا «الاختيار» فيما بعد باعتبارها قراراً : ومنذ الآن، يمكن إظهار أنّ السّالبية تعني بالنّسبة للدّازين أنْ يَقْبَلَ بإمكان، من بين إمكانات أخرى، كان قد تقرّر سلفاً. لكن ما وضعية هذه الممكنات الأخرى؟ يتعلّق الأمر بإمكانات وجوديّة، بـ «هذه» الإمكانات أو «تلك». فكيف للممكن من حيث هو كذلك أنْ ينبسط تحت جهة إمكان بعينه، إمكان وجوديّ محدَّد؟ قد يُقَال : إنّ الممكن بما هو كذلك ليس شيئاً خارج طيف [بالمعنى الفيزيائي] الإمكانات الوجوديّة، وكينونته تتقوّم في انبساطه عبر إمكانات العالم. لهذا السّبب تؤثّر سالبية المشروع في مستوى الإمكانات الوجوديّة. فلابدّ للدّازيْن إذن أنْ يَقْبَلَ بهذا الإمكان أوذاك، بوصفه ليس أصلاً لها، وأنّ عليه أنْ يكون هذا الممكن بعينه. ومع التّسليم بكلّ هذا، يبقى مع ذلك أنّ إمكانات أخرى تظلّ موجودة، بوصفها إمكانات وجوديّة. فما وضعيتها إذن؟ إمّا أنّ الأمر يتعلّق بإمكانات غير موجودة، وحينئذ ثمّة خطرُ إعادة تأسيس للتّعارض بين الجهات المترابطة بتحديد للكينونة بوصفها جوهراً. وإمّا أنّ الأمر يتعلّق بممكنات موجودة، غير أنّه، حتّى بافتراض الاختيار الشّهير الذي يُحَدِّد التّخلّي عن جميع الممكنات لفائدة واحد منها، كيف لهذه الإمكانات «الأخرى» أنْ لا تؤثّر في الممكن الذي اختاره الدّازيْن لنفسه سلفاً؟ فَأنْ يكون على الدّازين أنْ يعاني ويكابد التّخلّي عن الإمكانات الأخرى، أليس يعني أنّها تظلّ إمكانات لا موجودة؟ هذا لا يعني أنْ ليس عليه اتّخاذ قرار بشأنها، بل إنّ كلّ قرار يلزمه باستمرار أنْ يأخذ بالحسبان ويعتمد على إمكانات أخرى،

بعودتها الممكنة أو بطروئها؛ وأنّ كلّ قرار يلزمه أنْ يكون مسؤولاً عن كثرة الممكنات- عن العوالم الممكنة بوصفها «مشروعات وجوديّة». وأنّ على كلّ قرار، بالقدر الذي يكون لازماً فيه آتّخاذ قرار، أنْ يُبْقِيَ مفتوحاً إمكانَ الآخَر- إمكاناً آخر.

2. وثانياً، ونتيجة لمفهوم السّالبية، تتبدّى ضرورةُ الانتماء من خلال القرار، باعتباره التّصميم الذي يتحدّد في انفتاح موقف. فالموقف هو مجموع الممكنات التي تَعْرِضُ فعْلياً للدّازيْن، في أطار علاقة الممارسة التي له مع الكائن. وعلاقة الممارسة هذه يمكن تسميتها «براجماتية» (راجع تلميح هيدغر إلى الـ pragmata للإشارة إلى العالم بوصفه أفقاً للانشغال اليومي، في الكينونة والزّمن، الفقرة 15). لكن هذه «الظّروف» ليس لها معنى موقف إلاّ بالقدْر الذي يعلن فيها الدّازيْن عن ممكناته الخاصّة به. ولا تعتبر موقفاً إلاّ حين يَتبيّن فيها الدّازينُ التّصميمَ الذي يحمله على القبول بإمكان كينونته الأخصّ به، بتناهيه (المتضمّن لكينونته الصّائرة إلى الموت، ولن نلحّ هنا على هذا). إنّ التّصميمَ يكون قراراً حين يفتح مجرّد الظّروف على موقف، وحين تُعْلنُ للدّازيْن كلُّ صيغ العلاقة بالكائن، وكلّ صيغ ما قبل الإدراك والإدراك أنّه قد قَبِلَ بتناهيه الخاصّ به. ولفهم هذه اللحظة الثّانية، من المهمّ استباق القول بأنّ الدّازيْن لا يُصَادِف إمكانَ أنْ يتعرّف على ذاته في هويته، وفي ممكنه من حيث قد تقرّر سلفاً، إلاّ في بُعْد التّاريخ.

فالتّصميم غير مُتَحدِّد قبل الموقف أو خارجه، لكن هل ينتهي هذا اللاّتحديد مع الموقف؟ إنّ التّصميم يُبْقِي مفتوحاً جدولَ الممكنات- ممكنات العالم؛ لكن إلى أيّ حدٍّ يُقْصِي الموقفُ سائرَ الممكنات لفائدة واحد منها ؟ «إنّ الدّازيْن بوصفه نحن-نكرة "nous-on" يحيا" وفقاً لمشيئة الالتباس والحسّ السّليم العامّ حيث لا أحد يتّخذ قراراً وحيث يكون كلّ شيء مع ذلك قد تقرّر دائماً سلفاً. فالتّصميم يُضْمرُ أنْ يستسلم للنّداء وينتزع نفسه من الضّياع في التّنكير. ومع ذلك يظلّ لاتصميم التّنكير قائماً، لكن بدون تأثير على الوجود المُصَمِّم ليضعه موضع السّؤال... فحتّى القرار يظلّ مرتبطاً بالنَّكرَة وبعالمها(26)». هنا أيضاً يتبدّى إحراج. إنّ كلّ حركة التّحليل هذه تقوم على التّعارض بين الخاصّ وغير الخاصّ (المُميِّز للدّازين باعتباره نكرةً في الوجود اليومي الاعتيادي)، وهو تقسيم يتطابق مع التقسيم بين القرار واللاّقرار. وإذا ظلّ القرار مرتبطاً بالنّكرة وبعالمها، فكيف يستطيع الانفلات من لاقرار النّكرة، وأيّ ضرورة تتحكّم في إقامة تقسيم بهذا الإطلاق، يصون نقاء القرار؟ وكيف للقرار أنْ لا يتأثّر بوجود ممكنات أخرى- وإنْ كان هذا الوجود افتراضياً فحسب؟ هذا لا يعني القول، مرّة أخرى، بأنّ القرار غير موجود، وأنْ لا معنى للتّقسيم بين الخاصّ وغير الخاصّ؛ لكن كيف يتأتّى لهذا لمثل

26) Heidegger, **Etre et temps**, tr. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1987, p. 375.

هذا التّقسيم – وهو يستقرّ في وحدة وجود يزدوج تأصّله في الحقيقة واللاّحقيقة ــ أن يُطهِّرَ الخاصّ، ويميّزه بمثل هذه الجذرية، أي بمثل هذا التّأصيل، عن غير الخاصّ؟

2. علينا أنْ نقوم بطفرة حتّى مسألة التّاريخ، مُغْفلين عدداً من التّوسيطات. فرهاناتها جسيمة بالنّسبة لمسألة القوميّة : إنّ [كتاب هيدغر] الكينونة والزّمن، دون أنْ يجعل من القومي ثيمةً من ثيماته، قد هيّأ الشّروط التي ستجعل من الأمّة– من القومي– ظاهرةَ الانتماء الضّروري لإمكان من إمكانات العالم. ذلك أنّ الموقف الذي يتحدّد فيه التّصميم هوموقف تاريخيّ، من حيثُ أنّه يجعل الدّازيْن يواجه ميراثاً مُستَلَماً، عَرَضياً لأنّه لم يختره، غير أنّ عليه أنْ يمتلكه، ليمتلك قدرة كينونته. لكن هنا أيضاً، كيف لضرورة الانتماء أنْ لا تتأثّر بعَرَضيّة الميراث؟ هل يمكن لعَرَضية الميراث أنْ لا تتضمّن إمكانَ عوالم أخرى – إمكان ممكنات أخرى؟ أي إمكانَ أنْ تطرأ عليّ ميراثات أخرى، أو ميراث آخر، لا تكون مرتبطةً جوهرياً بمولدي، لكن يمكن أنْ تُعَرِّضَني له مصادفةٌ، بل فرصةٌ، وهجْرَةٌ– بل استيهام انتماء آخر. إنّ ما يستعلن من خلال هذه الأسئلة هوإمكانُ الأمَميِّ، لا بمحوالخصوصيات، ولا بمعنى أنْ يعتقد كلّ واحد ويكون ملزماً بأن ينتمي إلى كلّ مكان وإلى لا مكان؛ لكن بمعنى أنّ كلّ انتماء يمكن أنْ يتأثّر ويهجس بالإمكان، المتحيِّن قليلاً أوكثيراً، والافتراضي بالتّأكيد، لانتماءات أخرى. وهذا الإمكان هوما يقودنا فونطنيل إليه، لكن من خلال المنعطف الغريب للبيْكوكبي. فينبغي أنْ تمعّنَ في هذا من جديد.

يمكن إذن فهم الإمكان بمعنى «يمكن أنْ يكون»– غير أنّه منذئذ يؤثّر «يمكن أنْ يكون» على السّواء في الوجود والضّرورة، بالقَدْر الذي توجد فيه وحدةٌ للوجود والممكن والضّروري. ربّما يوجد عددٌ لامتناه من العوالم– كثرة لامتناهية، متوزّعةٌ بازدواج على مستوى الاختلافات البَيْكوكبيّة والاختلافات بين الأمم. والسّؤال هومعرفة كيف بمقدور «يمكن أنْ يكون» أنْ يؤثّر في الانتشار «العالمي»، الكوسمولوجي، للعوالم الممكنة– على المستويين. وينطوي هذا السّؤال على مطلب صياغة صورية ومنطق لـ«يمكن أنْ يكون». فهل مثل هذه الصياغة الصّورية ممكنٌ؟ ليس بمقدورنا هنا سوى رسم خطاطة وتمهيد سبيلٍ للبحث. وتفرض هذه الصياغة الصّورية، لسببيْن اثنين، المرور بلَيْبْنتْس Leibniz، من جهة لمَوْقَعَة جرأة فونطنيل بالمقارنة مع نوع من الإحجام عند ليبنتس، ثمّ لأنّ ليبنتس هو مَنْ ذهبَ فلسفياً إلى أبعد مدىً في توجيه الـ mathesis [العلم والمعرفة] نحوصياغة رياضية لمنطق المحتمل وغير المحقّق– وبهذا يَستَبقُ بعبقرية تطوّر أشكال منطق الاحتمال والإمكان المعاصرة. إنّ ليبنتس قد حاذَى من قريب جداً موتيف فكرة كثرة العوالم، من خلال فكرة التّقدير الإلهي: فإدراك الله يتصوّر الممكنات، أي الجواهر بوصفها غير متناقضة؛ وقدرته تصطفي عالماً من بين ما لا يتناهى من العوالم الممكنة، بمقتضى تقدير الأصلح، وقدرته تجعل هذا الممكن موجوداً. إنّ «عالم»

هوهنا بمدلول أنطولوجي، إذا كان صحيحاً، كما قال هيدغر في [كتابه] القضايا الأساسية للظّاهراتية، أنّ انفتاح المُونَادْ «على العالم بأكمله» هومن مستوى الكينونة في العالم. بل أفضل من ذلك: إنّ العالم «هو» ممكنها، والوجود هوانتشارٌ لـ dynamis [قدرة وحركة]. ومن اللاّزم تمييز المستويات المختلفة للممكن، والوجود، والضّروري عند ليبنتس، لكنّنا لا نستطيع هنا تناول هذه المسألة. لنَقُلْ فقط إنّه توجد على مستوى المُونَاد وحدةٌ للممكن، والموجود، والضّروري، بكيفياتٍ يظلّ من اللاّزم تبيانها، باعتبار أنّ الموناد هي بَسْطٌ لقدرتها dynamis الخاصّة، للقدرة التي تتّصف بها. لكنّ ليبنتس، على مستوى العالم، قد أبقى على القسمة بين الممكن بوصفه قابلاً للتّصوّر، والوجود، والضّرورة- هذه الضّرورة التي تُفْهَمُ بمدلولات عديدة، لكنّها على مستوى التّقدير الإلهي، هي ضرورة العلّة الكافية؛ فإذن يوجد ما لا يتناهى من العوالم القابلة للإدراك، وواحدٌ منها فحسب هوالذي انتقل إلى الوجود، وهوذلك العالم الذي اصطفاه اللّه بوصفه الأصلح.

لابدّ من الوقوف طويلاً عند الفقرة الرّائعة من [مؤلّف ليبنتس] Théodicée التي تمثّل بالأس Pallas [إلهة الحكمة]، ابنة جوبيتر [رئيس الآلهة]، وهي تُلَقِّنُ ثيودور مبدأ الأصلح، بجعله يلمس لمس اليد كثرة الممكنات، ومبدأ الأصلح:

«كان يوجد كُدْسٌ عظيم من الكتابة في هذه المقصورة، فلم يتمالك ثيودور من التّساؤل عن معنى ذلك. فقالت الإلهة: إنّها تاريخ هذا العالم الذي نزوره الآن، إنّه كتاب مصائره. لقد رأيتَ رقماً على جبين سِكْستوس، فتِّشْ في هذا الكتاب عن الموضع الذي يؤشّر إليه ذلك الرّقم. بحث عنه ثيودور، فوجد فيه تاريخ سكستوس أوسع ممّا كان قد اطّلع عليه مختصَراً. فقالت له بالأس: ضع أصبعك على السّطر الذي يروقك، وسترى مُمثَّلاً فعلياً بتفصيل كلٍّ ما كان السّطر يشير إليه بإجمال. ففعل ورأى بيانَ جميع تفاصيل حياة سكستوس(27)».

فقرة هائلة، تستبق كلّ التطوّر المعاصر لتقنيات الاتّصال عن بُعْد : اضغط هنا فتنتقل إلى العالم الافتراضي لسكستوس؛ لكن هل يتعلّق الأمر بعالم افتراضي؟ فبالنّسبة للعالم كما اصطفاه اللّه، يخرج سكستوس من الهيكل غاضباً، ويزدري نصح الآلهة، ويذهب إلى روما، ويغتصب زوجة صديقه، وها هومع والده، طريداً، مهزوماً، شقيّاً. لكن اضغط هنا، وسترى سكستوس مطيعاً لجوبيتر، قاصداً [إقليم] ثراقيا، ومتخذاً ابنة الملك زوجةً، مستولداً إيّاها أولاداً كثيرين. إنّ افتراضيّة هذا العالم الثّاني غير قابلة للتّحيين، وإذن، ما هذه الافتراضية

27) Leibniz, **Essai de théodicée**, Paris, Garnier-Flammarion, p. 361.

التي ليس بالمقـدور تحيينهـا، وماذا يعني ممكنٌ غير افتراضي؟ إنّ هيدغر عـلى حقّ إذْ يؤكّد أنّ الممكن هو خطاطةٌ لتفعيله، غير أنّه ينبـغي الإبقاء ـ حتّى يظلّ للافتـراضيـة معنىً مّا ـ على إمكان اللاّتفـعيل- وهنا نصـادف المعنى الأرسطي لـ dynamis [القـدرة والحركـة] البـاسطة وجـودها، بما هي كـذلك، في energeia [الفعل والتّفعيل]، لكن من حيث لا يكون التّفعيل مُقَرَّراً سلفاً في اتّجاهٍ معيّن، وأنْ تتبقّى مصادفةٌ أوفرصةُ تفعيلٍ آخر- أولاتفعيل.

ستكـون جرأة فونطنيل إذن هي التّفكيـر في لاتناهي العوالم الممكنـة بوصفه لاتناهياً لعـوالم موجـودة- وقد حـاولنا، من خـلال هيدغـر، أنْ نعطي معنـىً لوحدة الممكن والوجـود هذه. ليبنتس كانت تنقـصه هذه الجرأة. لكن جرأة فونطنيل كانت هي استـشعار أنّ مثل هذه العـملية تتطلّب منطقَ الاحـتمـال- الذي كـانت لليـبنتس عـبقـريةُ وضع خطاطة لصيـاغتـه الصّورية: «قلتُ غير ما مرّة إنّه يلزم نوعٌ جديد من المنطق يعالج درجات الاحتمالية... (28)». ويفكّر ليـبنتس في الجدل الأرسطي الذي يضع صيـاغـة صورية للاستـدلالات المُنْتجة نتيـجةً يقينيةً انطلاقاً من مقدّمات احتمالية، غيـر أنّ مشروعه هو صياغةٌ حسابية لدرجات الظّاهر عن طريق العـدد- والتّحـقـيق الحديث لهـذا المشروع يتطابق مع أشكال المنطق المسـمّاة متعـدّدة القيمة. صـحيح أنّ الصياغة الحسابية للمـصادفة تهدف إلى إبطال مفعولهـا والسيطرة عليها- لأنّ تأبّي المصادفة على الحـساب، إنْ وُجِدَتْ، وحينما توجد، يكون مـتنافياً مع أيّ شكلٍ من الحسـاب. لكن أليس صحيحاً أنّ إدراج المصادفة في الحساب يفتح الحسابَ على المُتأبّي على الحساب الـذي يتجاوزه، وأنّ الصيـاغة الحسابيـة للممكن والمحتمل تُشكّلُ إعـلانَ المتأبّي على الحسـاب داخل أنظمة الحساب؟ ومن ثمّ نعتقد أنّنا نصـادف الارتياب الذي يُوحي به لدريدا الارتيابُ الهيـدغري تجاه الحساب- ومن ثمّ بمقـدورنا مَنْحَ دلالة، رغماً عن هيدغر، للتّـرجمة التي اقتـرحها لقـولة ليبنتس : «cum deus calculat mundus fecit» [بينمـا اللّه يُقَدِّرُ فالـعالم يتكوّن]، «بينمـا اللّه يُرَاهِنُ فالعـالم يتكوّن». والسّؤال هومعرفـة أيّة شروط يكـون بها التّـقدير الإلهي من مستوى المراهنة، ومن الانفتاح على إمكان الكينونة، وعلى مصادفة ممكنٍ لن يكون دائماً مُتَـقَرَّراً سلفاً. يبدو أنّ مثل هذه الشّـروط تظهر عند فونطنيل، وتَسْتَـعلن بتكتّم، بل سرّياً تقريبـاً، في حديث المسـاء السّادس، من خـلال الدّعوة إلى الكتـمان، بوصـفه مـرتبطاً بمطلب منطق الاحتمال، وصـياغةً صورية لفكر الحدس الذي يختصّ بـه البعض، أي الإحساس الذي يعرف كـيف يجعل للمـظاهر «درجات». إنّ المراهنة الإلهـية ليسـت مراهنة عالَم، بـل مراهنة عوالم- وإذا كـان لابدّ من الإحالة على اللّه، وذلك مـا يفرضـه نوعٌ من الغائيّة عند فـونطنيل، فـذلك لأنّه «هو» مـراهنة العـوالم، ولأنّه هو المراهنة التي تنبـسط لانهـائيـاً عَبْـرَ ومِـثْلَ لاتناهي

---

28) Leibniz, **Nouveaux Essais sur l'entendement humain**, Paris Garnier-Flammarion, p. 412.

العوالم. فالذي يجعل التّقدير من مستوى المراهنة هوأنّ اللّه يراهن لأنّه يراهن- إنّه المراهنة التي تراهن، لانهائياً. وثمّة مراهنة لأنّ جميع العوالم الممكنة هي عوالم موجودة، وباعتبارها كذلك، فهي ضرورات- غير أنّ العوالم توجد إمكانياً، ويؤثّر «يمكن أنْ يكون» في ضرورتها. والـ«يمكن أنْ يكون» هذه ينبغي فهمها بمعنيين اثنين: يمكن أنْ تكون هذه العوالم موجودة أوغير موجودة- هكذا أوليس هكذا: وإذا كان صحيحاً أنّ الوجود هوالوجود هكذا، فسيّان القولُ إنّ العوالم يمكن أنْ لا توجد أوأنْ توجد بطريقة أخرى. إنّ فونطنيل، بتوزيعه الكثرة اللاّمتناهية للعوالم على الكثرة اللاّمتناهية للكواكب لأجل توطيد وجود تلك العوالم، قد نظّم التّوزيعَ البيكوكبي لدرجات الاحتمال- وبعبارة أخرى، لممكنات باعتبارها افتراضات في أطوار متفاوتة من التّحيين، أي متفاوتة درجات الإمكان، والوجود، والضّرورة. فالاحتمال إذن لا يتناول فقط الإمكانَ العامَّ لوجود عوالم أخرى، تتوافق مع طرق أخرى من السُّكَن على كواكب أخرى، مماثلة للتّوزيع الفضائي للاختلافات القوميّة على الأرض: إنّ الاحتمال المتناولَ لإمكان عوالم أخرى (موجودة) عموماً، يَبْسُطُ الكثرةَ اللامتناهية لدرجاته على الكثرة اللامتناهية للعوالم نفسها، المتوزّعة على الكثرة اللامتناهية للكواكب. وهكذا يُحَافَظُ على إمكان أنْ ينسب سكّان الأرض احتمالاً أكثر لتاريخ فتوحات الإسكندر الماضية منه للإمكان المستقبلي لحرب العوالم حسب [رواية الخيال العلمي حرب العوالم لـ هـ.ج.] ويلس. وهكذا، فإنّ حركة فكر الحدس تَؤُولُ إلى منح الإمكان الأوّل احتمالية كبيرة جدّاً، وللثّاني احتمالية ضعيفة جدّاً. غير أنّ مَنْحَ كلِّ عالم درجةً من الاحتمال يستلزم وجوداً مشتركاً للعوالم المُفْتَرَضَة، ودرجات متفاوتة من التّحيين، واستحالة قرار يصطفي أحد تلك العوالم وفقاً لمبدأ الأصلح. هذا الوجود المشترك للافتراضيات يهمّ خصوصاً سكّان الأرض، إذْ أنّ رهانه هوالتّوزيع المكاني للعوالم التّاريخية، والافترادات، والقوميات، توزيعٌ مكانيٌّ لا يكون ممكناً التّفكير فيه إلاّ بالقياس للتّأكيد العامّ لـ «يمكن أنْ يكون»، المشتمل على فرضيّة مزدوجة: زعزعة الاعتقاد بالأصلية البَدْئية للأرض، وتعليقه وبَسْطِه من جديد ضمْنَ منطق للاحتمال يُوَزِّعُ الكثرةَ اللاّمتناهية للاحتمَال على الكثرة اللاّمتناهيةَ للاختلافاتَ البَيكوكبية. والأمر لا يتعلّق بابتداع شكلٍ جديد من التّصديق السّاذج ـ وإنْ كان هذا الخطر موجوداً ـ بل بتدقيق شروط الـ epokhe [تعليقُ الحُكْمِ] الأشدّ جذريةً- وهذا انشغالٌ جذريٌّ للتّفكيك. والفرضية الثّانية : لابدّ من دراسة جديدة للعلاقة بين الأنطولوجي والكوسمولوجي، كما يفهمها هيدغر : إنّ الكوســمولوجي مُشْتَقٌّ، بمعنىً مّا، من الأنطولوجي (راجع قراءته لكانط في Vom Wesen des Grundes)، وبمعنى آخر، فإنّ الكوسموس [الكون المنظّم] من حيث هومجموع مجموعات الكواكب يتطابق جيِّداً مع الشّرط الأونطي لانتشار الممكنات بوصفها مشروعاً أنطولوجياً- ولا بدّ، داخل ما يُسَمَّى عادة «التّراث الفلسفي»، من إبراز الموتيف والانشغال بأنطو-كوسمولوجيا، ليست أقلّ إكراهاً من الأنطو-ثيولوجيا، والذي يَشْرُطها على الأقلّ

بالقدر الذي يكون مشروطاً بها. وربّما بتتبّع الخيط الهادي لهذه الأنطو-كوسمولوجيا تلزم قراءةٌ جديدة لليبنيتس وكانط، وربّما القدّيس بولس، وينبغي التّساؤل عن صمت معيّن للتّفكيكيْن، الهيدغري والدّريدي، حول هذا الموتيف- صمتٌ نزعم، دون أنْ يكون بمقدورنا البرهنة على ذلك، أنّه يُحيل على إكراهات تجعل تفكيكياً لموتيف العالم، عند دريدا، لا مهمَلاً بل مُرْجأً.

لو كانت لليبنيتس جرأةُ فونطنيل، لَمَا كان بمقدوره تمثيلُ كثرة العوالم بوصفها هَرَماً، وأنْ يجعل قمّة الهرم تطابق المقصورة الأجمل والأضوأ. ولم تكن بالأس لتجعل ثيودور يزور مقصورات بل كواكب. ولا أحد بمقدوره أنْ يقرِّر مسبقاً، بدعوى تأليف قصّة خيالية، على أيِّ كوكب سيجد نفسه «منذهلاً ومنتشياً» (ليبنتس)، وسيكون على الإلهة أنْ تسعفه فيها بقطرة من الشّراب الإلهي. لذا، ولقطع الطّريق على كلِّ شطط تأمّلي، سنفسح بالقول لفونطنيل : «لا ينبغي بصدد الاكتشافات الجديدة التّسرُّع في الاستدلال، رغم الرّغبة الدّائمة في ذلك، فالفلاسفة الحقيقيون هم أشبه بالفيَلة التي، أثناء سيرها، لا تضع القدم الثّانية على الأرض إلاّ إذا كانت القدم الأولى ثابتة الرّسوخ عليها (29)». غير أنّه إذا كانت السفينة النُّوحية للأرض تتحرّك ـ ممّا يعني القول بأنّه لا توجد سفينة نُوحية أصلية، أوأنّها تطير، وبعدد لانهائي ـ فربّما كان الفيلسوف الحقيقي فيلاً محكوماً عليه بأنْ لا يضع قدمه الثّانية على الأرض. هذا ربّما هو الاختبار الأصعب للمعضلة.

29) Fontenelle, *op. cit.*, p. 133.

كاظم جهاد

إِلى دِريدَا (فيمَا أتَرْجمُه)*

لئن غامرت بعنونة هذه الصفحات : «إلى دريدا»، موجها إياها إلى دريدا الكاتب -و- الفيلسوف، متخذا إياه شاهدا في خطاب كان ينبغي، بحسب منطق العقلاء، أن يتوجه الى القارئ وإليه وحده، فبعيد عني، مع ذلك، أن أقلل (سيكون موقف كهذا هو الاعتباط بالذات) من شأن القارئ أو أن يضرب عرض الحائط بما يدعوه يوس Joss بـ «جمالية التلقي»، هذا الشيء بالغ الضرورة. كلا، لئن كنت غامرت بذلك، فلأن تفكير المترجم، أيا كان، إنما يتوجه في اعتقادي إلى المبدع أولا، عنيت، هنا، دريدا. إن صداقة أساسية لتجمع دائما مترجما بالمؤلف، صداقة بعيدة عن كل عرض، بل يمكن حتى أن تستغني عن التحقق على مستوى المعيش. شفيع هو المؤلف، أمام ناموس يظل علي دائما أن أحاول تسميته. تسمية مستحيلة، أخطئ السبيل إليها أبدا، واجدا في هذا الخطأ شبه معنى قد أهبه لما يبدو أنه يشكل مبادرتي. طواف لانهائي، صلاة تؤدى ليل نهار، كذلك هي الترجمة. صلاة لا في اتجاه إله، أيا كان، بل صوب جمهور كلمات مجروحة، مجروحة وتتوخى أن تجرح، بلا ضغينة كما يقال، بل إنها لتحمل في بنائها نفسه، وفي تقطيعها بالذات، بل فيه خصوصا، مقولة «نعم». محاولة، ربما، لا لنيل بركة، بل للإمساك بأثر. فمن يا ترى يقدر أن ينقذ كلاما يعيش نفسه في منتهى الخسارة، ويوفر، مع ذلك، مجالا لتأسيس ؟ العثور ثانية، ربما، على الحشد ما قبل البدئي (كما يتكلم هو عن لسان ما قبل أول)، حشد يتفاهم بمقتضى علامة واحدة ويتيح انثيال لسان، وكتابة، وكلام.

* مساهمة الكاتب العراقي المقيم في فرنسا، كاظم جهاد، لم يتمكن من الحضور لإلقائها في الملتقى المعقود حول دريدا، وقد ترجمها الى العربية بنفسه (مع اختصار لبعض الفقرات، وزيادة في بعض آخر).

طواف، قلت. حول لغة، ولغة أخرى، سعي لا أدري أية أعراس غريبة قد أكون تقت إلى رؤية انعقادها، مدفوعا بدوافع قوية وغامضة، قوية لفرط ما هي غامضة.

إليه، إذن.

عبارة، إذ تجيء مني بالذات، وما أنا إلا مترجم بين آخرين، فهي قد تخط فضاء ما بين - ذاتي ربما كان في غير محله أو في غير معناه إذ يتعلق الأمر بالترجمة. للجميع (لا له هو، بالتأكيد)، تعني الترجمة الامحاء والاكتفاء، أطول زمن ممكن، بصمت متقبل ومرضي. صمت يشكل لوحده أرشيفا، حيثما يجد الجميع أنفسهم، هذا ما كتبه هو وحلله بأنصع صورة ممكنة، مهموزاً بالحاجة إلى الأرشيف. وعليه، فهذا الذي يخاطبكم الآن، ألا تراه يقرب من الغطرسة إذ يبدأ على هذه الشاكلة، أي برداءة، كلامه كمترجم، إذا كان لمترجم من كلام ؟ ومع ذلك ! على كل تواضع زائف، طالما انتصر مقال شغف. ولم إخفاء ذلك ؟ أيترجم المرء حقا إذا لم يشعر بهذا الذي يعكف هو على ترجمته وهو يستوقف منه كامل كيانه ؟ وإذا لم يتق هو نفسه الى استيقافه، حتى إذا كان غريبا عليه، كأن يعيش في قارة أخرى أو عصر آخر ؟ ثمة مسكونيات خفية تنعقد وتنحل في صاخب الصمت، صمت إن أنتم غامرتم، عن سخاء، أو خطأ، بدعوته إلى الكلام، أغرق لياليكم بغناء يتكرر ولا انتهاء له. طائر غريد، نازف عن طواعية على هياكل تنعقد فيها أعراس غريبة وأليفة، تختفي ثم بحفنة كلمات.

استيقافه، يا للجنون الرهيب لكل شغف ! بلغة لا يفقهها هو (هذه هي حالته بإزاء العربية)، لغة له مع ذلك نفاذ معين إليها، نفاذ لعله الأكثر يقينا، مادام يمر بالعاطفة، وبتشارك متحقق في الطفولة.

(لما كنا يهب لإنقاذي دائما، فها هو يكرس كتابا، كتابا بأكمله، يصلني الآن بالذات، ليقلب كامل فرضياتي، يصححها بأية حال، وأنا الذي كنت أحسب أنني تقدمت في هذه المقالة، كتابا يكرسه لطفولته (1)، طفولته الجزائرية التي يتناولها من ناحية اللسان، والتي يدعوها، بحسب كلام عنه ينقله جيرار غرانيل، «طفولة يهودية - عربية» (2). «أولى لغاتي الأثيرة»، هكذا يكتب في كتابه الفاتن هذا، «اللغة المسلوبة، العربية أو البربرية» (ص. 71). لغة لا يفهمها، وهو الذي يتقن، إلى الفرنسية، كلا من الألمانية والإنجليزية، ولغات أخرى، والذي ينعت نفسه مع ذلك بـ «وحيد اللغة»، حامل لغة وحيدة ليست بالذات لغته، يقول هو.)

1) Jacques Derrida, **le Monolinguisme de l'autre**, éd. Galilée, Paris, 1996.
2) Gérard Granel, « Tours de langue », *in* **Ecrits logiques et politiques**, éd. Galilée.

التوق إلى استيقافه، إذن. ولو عبر الحضور الأليف والهارب الذي له فينا. السعي، بسذاجة، وبلا رجاء، الى إفهامه أننا، إذ نترجمه، فلعلنا أدركنا مرامه، وأن ما يترصده هو أو يرجوه، يشكل لنا أيضا، بلا أي تماه مفرط، مجال ترصد ورجاء. بلا تماه. قلت، لأن التماهي، هذا ما قاله هو ونظر له، قد يشكل في أوان بذاته، ضياعنا نحن وضياع هذا الذي، بتماهينا وإياه، أي بزعمنا أننا نكونه، وبادعائنا الحلول معه، سنحرمه مما هو، وبالذات من عديم المضاهاة هذا الذي يراصل الكلام فينا ومن أجلنا. كذلك هو جنون الترجمة في تماهيها غير التماهي، تلاق وافتراق، وفي جميع الأحوال توتر رهيب.

«المثول طوعا أمام الناموس، موقنين من نيل الغفران»، هكذا يعرف موزيل Musil الكتابة، منميا على هذه الشاكلة عبارة لإبسن لا تتحدث إلا عن المثول أمام الناموس أو القضاء (3). أفلا يصح هذا على الترجمة، خصوصا عندما تعاش كمغامرة كتابة، من دون أن يعني هذا اختلاط الفعلين (الترجمة والكتابة)، لأن هذا سيعني، على حد تعبيره هو، «نسيان الترجمة نفسها كجنون ضروري» ؟ لكن حتى تكون هناك ضمانة للغفران (أهذا ممكن ؟ أهذا ممكن دائما ؟)، فأي عربون وفاء (مفهوما بشاكلة أخرى)، وأية دقة (لا تكون هي النسخ الحرفي والبسيط)، وأي ابتكار (لا يعني الإضافة السهلة ولا البتر العامد) ينبغي على المترجم تقديمه، بيد راجفة، ربما، وبلا أدنى شعور بالانتصار، إن لم يكن «انتصارا للحياة» (كما يقول تعبير لشيلي طوره هو، مستنطقا «لام» الإضافة في شتى إمكاناتها، مانحا العبارة معنى انتصار الحياة نفسها وانتصارنا نحن من أجل الحياة) ! هذا كله، كم تراه يقودنا بعيدا، في إثره هو دائما، وفي الحركية المفتوحة من لدنه في الفكر العالمي، على خشبة الكتابة أو مسرحها !

«إليه»، هذا يعني أيضا : معه، في اتجاهه، نحوه، كما تقول : «إنني ذاهب الى إفريقيا». التحية لفكر سائر، فكر سالك، لا يتمسك بمكان، ولا يمسك به مكان، داخل احترام القواعد والأنواع والكتابات، مفلتا هكذا بالشاكلة الأكثر توفيقا (بكلا المعنيين : نجوع وسعادة) من كل قرار بالإقامة، ومن كل استلاب، عاقدا هكذا العزم، ولهذا نعجب به، على ألا يدع صيغة في محلها، ولا أي موطئ قدم، ولا كليشية. لا تكون الكلمات لديه أبدا رهينة محبس، لغويا كان أم فكريا. في اللغة المعاد إنعاشها يتنفس، وهي مسألة رئتين ودرس في الفيزياء بسيط.

زهور مما وراء السياج، «فردوس على الخراب» (باوند). أعرف هيامه بالمفردة «فردوس». وعلى أنقاض ميتافيزيقا أرانا أكثر من سواه كم هي فقيرة الدم، ميتافيزيقا لا يقدر

---

3) يستشهد موزيل Musil بأبيات إبسن Ibsen في يومياته. ولدى البحث عن العبارة الحرفية للقبسة، وجدت أنني أعدت صياغتها وتكييفها لمقالي. كان موزيل قد كتب : «الكتابة هي أن نتقدم بأنفسنا الى المحكمة موقنين من العفو». وهو يختصر هنا وفي الأوان ذاته ينمي هنا أبياتا لإبسن كان الشاعر قال فيها : «أن نعيش هو أن نقارع في داخلنا / أطياف قوى غامضة / وأن نكتب هو أن نتقدم / الى المحكمة». انظر بهذا الصدد :
Robert Musil, **Journaux**, trad. de l'allemand par Philippe Jaccottet, éd. du Seuil, Paris, 1981, tome II, p. 183, puis note 20, p. 602.

مع ذلك، ولا نقدر، إلا أن نرجع الى مفرداتها مرارا، يدفع هو الى النمو أزهارا عبر – تاريخية ويصبو الى «أممية جديدة» تجمع الكاتب بمترجميه.

يغامر البعض، لدى كلامهم عن الترجمة، بالكلام عن فرصة يهبونها للآخر في أن يكون «ضيفهم» وأن ينعم بـ «ضيافتهم». لا مراء على السخاء الذي تصدر عنه مثل هذه العبارة، لكن، بعد التمحيص في العلاقة التي تشد مترجما إلى كاتب، قد يكون المترجمون بالأحرى مدينين للكاتب بضيافته. ديان تمنعه نبالته من أن يعرف بنفسه كذلك. ولا شيء في اعتقادي أقل يقينا من شرعية مثل هذه العبارة أو دقتها : «أن نهب الآخر فرصته في...». الآخر الذي، إذ نترجمه، نحسب أنفسنا قادرين على استضافته والتكرم عليه بمقام «الضيف». أي أن نحيله، بشيء من العنف غير المحسوس أو غير الواعي، إلى موقع «الغريب». وماذا إذا كان هو المضيف ؟ إنني لأؤمن مع دريدا بما كتبه كانط عن الضيافة باعتبارها واجبة بحق الجميع. لكن إذا ما وجب الكلام عن الضيافة، أفلا ينبغي بالأحرى تناولها بمعنى المشاركة أو التبادل ؟ ضيافة تمضي في الاتجاهين ؟ أولا ينبغي العمل، في إثر دريدا بالذات، على تعميق بلاغة الضيافة هذه، والتفكير بها، من ناحية الترجمة، كتوتر معيش في قلب اللغة، وفي صميم الثقافة، توتر طاقات تتجاذب بحسب «خطوط قوى» (بنيامين – Benjamin) ينبغي استكناهها كل مرة ؟ اختبار مزدوج، ولا أرى أن «الفقير» الباذخ هولدرلين Hölderlin قد عاشه إلا على هذه الشاكلة، معبراً عنه في صيغة مشهورة أطلقها بحق الترجمة : «اختبار الغريب»، هذا الاختبار الذي ينسى كثيرون طرفه الآخر، ففي فكر الشاعر الألماني، كان الأمر يعمل ولاشك بمعنى الاستقبال الذي يجب أن نوفره للآخر، وبمعنى الاستمتاع أو التمتع باستضافته هو لنا، في «دارنا».

ما ينساه البعض، وهو في اعتقادي أفدح وأدل، هو أن النص، عندما يكون نصا حقا، لا يأتينا منزوعا من قواه، معدوم الحيلة، كأنما يقبع تحت رحمتنا، بل إنه ليعرضنا، نحن وجميع وشائجنا الحيوية، إلى استنطاقه الرهيب. وحده تواضعه يمنعه من أن يهتف على شاكلة رامبو : «ما يكون عدمي بإزاء الانصعاق الذي يتربص بكم الطرق ؟».

بل إنني لأتساءل حتى عن إمكان الاستمرار في استخدام مفردة «الغريب» كما في فترة هولدرلين. وإذ يتعلق الأمر بكاتب – فيلسوف كدريدا، هذا «الغريب» الذي ما هو بغريب، هذا الأليف الذي يظل يحتفظ لنفسه بكامل حقوق «الغرابة»، «غرابة مقلقة» (4)

---

4) المفردة الألمانية التي استخدمها فرويد وأشاعها بهذا الصدد هي Unheimlichkeit. وتجد في داخلها المفردة Heim وتعني «البيت» أو «المنزل». معناها الحرفي هو إذن : «اللا–بيتية». الغرابة المقلقة (بالفرنسية : étrangeté inquiétante) هي كذلك لأنها تشير لك على شيء غريب ولكنه يمس تاريخك الخاص في الصميم (ذكرى منسية، شيء يلوح في اتجاه حادثة أو موضوع أو عطر له دلالة خبيئة في تلافيف لاوعيك، الخ...). وكان فرويد يفصل أحيانا البادئة un ليؤكد على صميمية هذا الشيء، فهو غريب منزلي أو أليف إذا جاز التعبير. ومن هنا المقلق فيه. وبفصل البادئة وإدماجها يمكن أن ننال في الألمانية والفرنسية قراءتين لا تتسع لهما العربية للأسف، تفيدان ما تمكن تسميته بالغريب الأليف أو الغريب الداخلي.

بحسب تعبير فرويد، وسبق أن حللتها سارة كوفمان Sarah Kofman في حالتـه هو بروعة، أفلا يتـعقد السـؤال بما فيه الكفـاية ليدعونا إلى هجـران كامل بلاغة الاسـتقبـال، أو إلى إعادة استنطاقها كما يفعل ؟

في «رسالة عن سپينوزا» موجهة إلى الكاتب الجزائري رضا بن سماية (5)، كتب جيل دولـوز Gilles Deleuze أن ثمة شاكلتين، ممكنتين بالقدر نفسـه وشرعيتين بالقدر ذاته، لقراءة نص فلسفي. قراءة شعرية تجتذبها الكلمات ونبر الكلمات، ويقودها أسلوب النص، فتروح من خلال ذلك تقبض على أفكـاره بحدس يكبر أو يصغر. وقـراءة فلسفية تتمسك بتقنية النص، أفكاره، والمنهـج الذي ينعشـه. (ألن يتـمـثـل المثل الأعلى في قـراءة تجـمع بـين نمطي القـراءة هذين ؟). أعـترف مـن ناحيـتي، وبكامل التـواضع، أنني بدأت، منذ سنـوات عديدة، بقـراءة دريدا قراءة من النمط الأول، هذه التي ينعتها دولوز بـ «الشعرية». عبر نصوص كان كتبها عن آرتو Artaud وباتاي Bataille وجابيس Jabès وآخرين، ميزت سعيه، ربما أكثر من سواه بين الفلاسفة المعاصـرين، إلى الإتاحة في الكتابة الفلسفية لانعقاد مـا يدعوه هو بـ «حظ القصيدة» أو فرصتها. ولما كان فعل ترجمته يتطلب ما هو أكثر من حدس أفكاره، أي معرفتها بدقة، فقد بدأت أتهمس الطريق (والكثير مـايزال يجب القيام به) إلى معرفة نصوصه الفلسـفية ومفردات الفلسـفة التي يقبل هـو بها أو يرفضـها، يعيد إنعاشـها أو يبطلهـا، وفي الأوان ذاته إن لم يكن الأعـمال الكاملة للكتـاب والفـلاسفـة الحـاضـرين في عمـله أكثر من سـواهم، فعلى الأقل نصوصهم التي يرجع إليها ويعيد بناءها على شاكلته. هكذا أدين له (وكم من مترجم يقدر أن يقول بخـصوصه الشيء نفسه !) باكتـشافي وقراءتي على نحـو آخر نصوص آرتو ومـحاورة «الفيدروس» لأفلاطون وشـعر تسيلان Celan وپـونج Ponge وسواهما. وكم سـررت عندما قرأت في كـتابه الأخـير مـا كنت من قبل خـمنت، وهو أنه إنما يجـد نفسـه، ينتظرها، وينتظر مترجميه، منتظرا أن ينتظروه، في... النبر الشعري للكتابة ؟

مثلما بين دريدا والعربية، ثمة بين العربية وفكر دريدا «حكاية» كاملة، تاريخ طويل من المقاربات المتـهمسة والتوق الفـعال، مواعيـد مضروبة، متـحققة تارة ومرجـأة طورا بباعث من الظروف، عارفة، دائما، الانتظار وتحـفيز الانتظار. وإذا لم تكن مؤلفاته مترجـمة بكثرة إلى لغة الضاد، فالملفـات المخصصة له والقراءات والعـروض الفكرية لأعماله والمحاورات معـه، المتفاوتة في النوع والمتـزايدة في الكم، هذا كله يشهـد على أنه ربما كان الفـيلسوف المنتظر في العـربية

5) Cf. Gilles Deleuze, « Lettre à Reda Bensmaïa, sur Spinoza », *in* **Pourparlers** (entretiens) ; éd. de Minuit, Paris, 1990, p. 223 et sq.

أكثر من سواه. كثيراً يصار الى الرجوع إليه، والاستشهاد به، عبر نصوصه أو نصوص موضوعة في نصوصه. وفي أقطار عربية مشهورة الغليان الثقافي، عنيت مصر والعراق وفلسطين (أدع جانبا حالة أقطار المغرب، حيث يقرأ بالفرنسية والعربية)، يقرأ فكره عبر تراجم وعروض إنجليزية وأمريكية. وحتى إذا كان المرور بمثل هذه القنوات، بدل النهل من عمله مباشرة، يمكن أن يدفع إلى القلق على نوعية التلقي المتحقق (وأي فكر كبير يسلم من هذا ؟)، فلنا أن نقول، بلغته هو عندما يتحدث عن الترجمة (مع عدم التنازل، بالطبع، عن الإلزام بالصرامة والدقة)، أن «معجزة ما تنتهي مع كل شيء إلى الوصول». أجل، في هذه البقعة الواسعة من العالم أيضا، تتحدث اللغة دريديا، وتنكب كذلك، ولنا أن نتشوف الثراء الذي يمكن أن يتحقق إذا ما قيض (وسيقيض ولا ريب) لهذا كله أن يبسط مطارحه ويلتقي بحظه.

تبدو هذه الوضعية التي أصف حافلة بالمفاجآت أحيانا. ولئن كنت لا أحفل بالنوادر كثيرا، فإن بعضها حافل بالدلالة. هكذا، تلقيت في الشهر المنصرم رسالة من شاعر وناقد عراقي من الداخل (مادام شاع الكلام عن «عراقيي الداخل» و«عراقيي الشتات»)، رسالة يقول لي فيها إنه وضع كتابا في تفكيك الغرب انطلاقا من فلسفة دريدا. لا أعرف مدى عمق نصوص هذا الكاتب الشاب الذي راح، كآخرين مثله، يراكم الكتابات على الكتابات بكامل الصمت، بدل مداهنة هذا أو ذاك، والذي لابد أن تكون أذناه حاملتين بعد لدوي القاذفات التي «تصمخ» الأذن بأقوى مما تفعل المطرقة الفلسفية (التفلسف بما يشبه ضربات المطرقة الذي يتحدث عنه نيتشه وفي إثره دريدا). بيد أنني واثق من أنه قد أصغى إلى فكر دريدا انطلاقا من ذاكرة الجرح – التي لا تخطئ إلا فيما ندر. وأمام مثل هذه القراءة لذاكرة مجروحة تنتهي مع ذلك الى أن تجد لها ملاذاً وما تشحذ به الفكر، كم تشحب هذه القراءات المشوهة والمبتورة لكتابات دريدا، التي تفاجئنا بين الفينة والفينة، لا في أوربا «المعرفة المطلقة» وحدها بل كذلك، وهذا أسوأ وأفدح، على هذا الشاطئ أو ذاك من حوض المتوسط ؟ بيد أن أغلب القراء العرب، الشبان بخاصة، مثلهم كمثل نظرائهم في إفريقيا السوداء واليابان والهند وإفريقيا الجنوبية، قد انتهوا إلى أن يجدوا في فكر دريدا ما يساعدهم إلى أبعد الحدود في تحقيق ما يدعوه المفكرون الأفارقة السود بـ «تصفية استعمار العقل». وذلك سواء تعلق الأمر بنصوصه المكرسة لتفكيك الميتافيزيقا الغربية (وهي مبادرة سياسية أولا بأول، وإن لم تلفظ فيها مفردة «السياسة»، وهذا ما لم ينتبه إليه للأسف العديد من القراء، حتى بين المعتبرين، ومنهم صديقنا المفكر إدوارد سعيد)، أو بنصوصه السياسية مباشرة كـ «الإعجاب بمانديلا» Admiration de Nelson Mandela أو «الكلمة الأخيرة للعنصرية» Le dernier mot du racisme أو «كلا، لن تقوم القيامة الآن» No, apocalypse not now أو هذه المرافعة الفلسفية الرهيبة المقامة لأوربا : «الرأس الآخر» *L'autre cap*.

يخيل لي أن كتابة اجتراح، كما كانت عليه كتابة دريدا أبدا، لا يمكن أن تنقل إلا عبر ترجمة تكون هي الأخرى ترجمة اجتراح (6). إن مبدأ الانقسام الفعال الذي يتحدث عنه الخطيبي، والذي يقول إنه يميز عشق اللسانين، ينبغي أن يوجه معالجة لغة الترجمة أيضا. وعلى غرار هذه «الحرب اللغوية» بين الفرنسية والفرنسية، التي يدعو إليها دريدا من أجل كتابة لا يعود يجمعها جامع بتلك الكتابة النساءة، كتابة من يحتمون بفرنسية مقننة وتقنينية، وعلى غرار هذا الغزو للغة، الذي يقول إنه قام به من ناحيته ودفع ثمنه، تظل «حرب لغوية»، بين العربية والعربية هذه المرة، واجبة الخوض، «مسألة حياة وموت» كما يقول، إذا ما أردنا لترجمة أن ترقى الى مصاف هذا الاختراق المنشود. ضد الكتابة النساءة، التي لا تكتب شيئا، أو لا تمارس الكتابة البتة، يرسم هو ملامح كتابة للذاكرة المستعادة أو لاستعادة الذاكرة، كتابة أو لغة يغنمها المرء باللعب بحسب مبدأ «من يخسر يربح». كتابة يخترعها المرء، وما إن تتحقق حتى تجمع المكتوب لا بلغة الآخر فحسب، وإنما بكل آخر، الآخر باعتباره مختلفا كلي الاختلاف كما يقال في لغة اللاهوت. هذا كله، الذي هو تلمس واستقصاء أكثر منه غزوا واجتياحا (وإن كان نوع من العنف، تساعد الصورة التالية على تخيله، ممارسا على اللغة مثلما على الذات)، هذا كله يمثل هو عليه بصورة وشم ياباني يقول إنه رأى مؤخرا حكايته في فيلم سينمائي. معلم للوشم يشم ظهر امرأته، فيما يطارحها الغرام، ويخط عليه بمبضعه علامات ساحرة، تحفة فنية لا تقدر المرأة أن تراها مباشرة، بلا مرآة. أن نحفر في اللغة الفكر الغريب - المألوف، فكر الآخر، وأن نخترع ترجمة للكتابة أو كتابة للترجمة أخرى. يفترض هذا خروجاً (إلى الصحراء)، خارج مسالك لغة قاعدية ومؤسسية ينبغي ألا ننسى أن «سادتها» (وهنا يتجلى بعد سياسي للغة أكد عليه دريدا بقوة) يعملون هم أيضا، بل هم خصوصا، بعنف رهيب. «شعراء» بوعي فقهاء، وفقهاء يحسبون أنفسهم شعراء. يفترض هذا أيضا نسيانا، ضروريا هذه المرة، نمارسه على ثقافة النسيان، نسيان تلك المعالجة النساءة للغة. سوى أن نسيانه لا يعني قطعا إهمال قواعد اللغة أو فصم عراها، بل زحزحتها بضراوة، وبعشق، بعيدا عن مظاهر جمودها المريع ومبادئها الأساسية، مبادئ الوضوح المطلق والوجازة والبداهة والنشوء الذاتي والانغلاق بوجه كل غرابة، وكل غربة، كل لعثمة، وكل جذل. تليه استعادة للذاكرة تدفع إلى الانبثاق رويدا رويدا لغة «ما وراء السياج» أو ما وراء الانغلاق، وإلى انتشار هذا الفكر الجديد الذي يقول دريدا عنه، في إثر هولدرلين، إن له بالضرورة «ملمحا مسخيا» أو مخيفا.

هو استخدام للغة يقول دريدا إنه قابل للتعميم، فلكل أن يقوم به في حدود قدراته. ومع كل التواضع الضروري، فأنا يهمني القول إن هذا الإيصال لـ «غرابة الآخر عبر اللغة» هو

---

6) يجد المرء نفسه وهو يعمل بالاجتراح عندما ينقص النهج وتتغيب الطرق. بديهية، لكنها جعلت ريلكه يكتب : «ما من طريق مرسومة». ولا طريق مرسومة بالخصوص لفكر تدشين وكتابة فجرية كهذه التي نعنى بها ههنا. كتابة «انثيال» ومعها، في داخلها، دقة ماسية وهوس بالتشخيص مشهود. ضد - شعار لجميع المترجمين العاملين في اتجاه صعوبة لا يدانيها (أي لا يقللها أيضا) أي شيء : يا صاغة جميع لغات العالم اتحدوا. انطلاقا، بالطبع، من عزلاتكم المكوكبة التي يهطل فيها «الشيء» عموديا. إخوة عزلة، في جميع سجون العالم المرئية وغير المرئية. هناك حيث، بفضل كلمة أو بنية، ينهار هذا الجدار اللفظي أو ذاك، وتتقوض هذه القلعة الفكرية أو تلك، مثلهما كمثل أحجار المعتقلات مشددة الحراسة التي كان يحلو لجنيه أن يرى الى بلاطها وهو يتشقق بفعل اندفاع العشب أو حزاز الصخر يأتي ليفلقه من باطن الأرض.

أول ما حاولته كمترجم، وبالذات في ما يتعلق بترجمة دريدا. ولعل من الممكن القول بلا زهو إن الكثيرين من العاملين في فضاء العربية قد انتهوا الى تقديم هذه «الشهادة بالغرابة»، بعضهم على سبيل القدح والتهوين، وآخرون من باب الاغتباط والمباركة، وقد تكون هذه الغرابة، غرابة من أجل الآخر ومع الآخر، بالنسبة إلي مصدر فرح كبير.

هذا الاستخدام المعمم للغة، أو كتابة الخروج واستعادة الذاكرة هذه، إنما تتحقق في الانشقاق. كتابة منشقة. وهي أكثر ما تكون نفاذا وعملا على ضفاف صراع، وغالبا ما يضطلع بها على شفا انهيار. هي – لن نؤكد على هذا بما فيه الكفاية أبدا – مسألة شعرية، وسياسية. نجد أمثلة رائعة عليها في تجارب للكتابة مختلفة، تحيل كل منها إلى وضعية استثنائية، أي قابلة للتعميم (فالأنموذجي، وهنا مقولة دريدية، هو أنموذجي من حيث هو فريد، ومن حيث يسمح، داخل فرادته بالذات، بتقليده). «لكل تحول للعصر محروموه من الإرث»، كتب ريلكه Rilke. وعلى شفا كل صراع كبير وفي كل وضعية عظيمة اللبس، تعاش طقوس غريبة لتمرير السلطات ينبغي أن يخترقها الكاتب سالما، من أجل الكتبة وليس باسم غريزة بقاء بسيطة (ثمة من أنواع البقاء ما يعادل الموت مع وقف التنفيذ). ولعل أحد أفضل السبل للحيلولة دون الانحرام من الإرث كليا (حتى من لغة ؟)، يتمثل في عدم الصدور عن ميراث واحد أو من شجرة أنساب وحيدة. ينبغي بالعكس التصرف باختراق المواريث و«تشويش» أشجار الأنساب الفكرية أو «تهجينها». ثمة من الغرس والتلقيم ما يرتفع إلى مصاف قدر تاريخي وضرورة خلاص. وهذا هو ما قام به ريلكه مثلا، إذ اضطلع بالتيه حتى «النهاية»، وما قام ويقوم به دريدا نفسه، إذ يتزوج مسيرة هائمة، منتثرة وناثرة، عبر الأنواع واللغات والكتابات. وإن المرء ليشهد هنا قلبا للمنظورات غريبا ومسكرا. فإذا بحامل خطاب المؤسسة، لغتها وأسلوبها، الذي يتشبث بوثائق ملكيتها ويعرض «أسانيده» بوقاحة، ساخرا من الساذج الآتي بخفيه الفلاحيين يحدوه الأمل بإثبات حقه في الوجود بفضل مماحكات بسيطة وبلا مكر، أقول إذا به يشغل واجهة المشهد لفترة تقصر أو تطول، ثم يمر. على حين ترى إلى من يعد نفسه أكثر من عابر («عابر هائل»، كما يعبر مالارمه بحق رامبو، أم لا، وحده التاريخ سيقرر ذلك)، أقول ترى إليه وهو يعثر لنفسه على ذاكرة، تذهب أبعد من كل ذاكرة، وها إن فنا للصداقة ينشأ فيه، ومن حوله. فن للعبور هو في الأوان ذاته ملحمة عبّار (7).

---

7) كان يمكن أن أكتفي بهذه الصيغة الموجزة. يطيب لي مع ذلك أن أحيي تعليم دريدا أو تدريسه الجامعي، الذي قيض لي أحيانا أن أتابعه. فهنا أيضا، بل هنا خصوصا، يتعلق الأمر بانفتاح على الآخر فريد، ولعل كتابا بعنون «تعليم دريدا» أو «التعليم بحسب دريدا» يفرض ضرورته. فعلى غرار نيتشه، الذي كان يصرح بعدم رغبته في أن يكون له تلامذة أو أتباع، يعمل دريدا في درسه الأسبوعي ومحاضراته بمقتضى ما يدعوه هو نفسه، في كتابه الأخير المشار إليه، بـ «الرغبة في اللغة» و«الحركة الاندفاعية صوب استعادة الذاكرة». ليس هنا من تلقين سحري، ولا من تمرير لسلطات فكرية أو سواها. ولا يقيم الفيلسوف علاقة أب بأبناء، ولا حتى علاقة أخوة (لفرط ما يظل قتل الأخ، محوما)، بل يقيم علاقات صداقية، ما يدعوه بـ «سياسة الصداقة». وبمعاملته حتى أبسط مستمعيه معاملة الند للند، تراه يقيم علاقات كتابة لا علاقات مؤسسة. بعيد هو، غاية البعد، عن هؤلاء الآباء بالقسر، الذين يفرضون التعامل معهم كذلك، حتى عندما يصرح الطرف الآخر بازدرائه لمثل هذه العلاقة، جاهلين أنهم إنما يعجلون بذلك اغتيالهم الرمزي، بل يدعون إليه. راجع بهذا الصدد، وبخصوص طقوسية لتمرير السلطات التحليلية حول شخص جاك لاكان، مجموعة المقالات الرائعة للمفكر الراحل ميشيل دو سرتو : «التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال». وفي الكتاب نفسه، يشير دو سرتو الى تراوح في خطاب فرويد بين «الكتابة» تارة و«المؤسسة» طورا.

Michel de Certeau, **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**, éd. Gallimard, coll. Folio, 1987, p. 170, et sq. et p. 136 et sq.

يصعب والحالة هذه القول، كما لو كان المرء وقف على أسرار صنعة، فيم يكون أحد وفيا لدريدا في ترجمته إياه. لكن على شاكلته هو عندما يتحدث عما يعرب عن عدم الوفاء لآرتو في المسرح (8)، سأحاول فيما يأتي أن أقول، بوجازة وبصورة تخطيطية، فيم تبدو لي ترجمة غير وفية لدريدا (في نوع من عدم الوفاء آخر، وأكثر خطورة) :

– تكون عديمة الوفاء لدريدا كل ترجمة تحيد، وتطبع، وتشوه أو تخفف الشحنة الشعرية لكتابته، ما يدعوه ليڤيناس Lévinas بـ «شعر دريدا»، وهو الذي يتحدث في مقالة له معروفة عن «ما قبل دريدا» و«ما بعد دريدا»، واضعا للفكر خطاً فاصلاً يمر بعمل فيلسوفنا. ثم إن كل تحييد سيظل يتعذر على التحقق، لأن ثمرته لن تتمتع بالقدرة الكافية على الحياة. لن يتبعه النسيج. بل سيتمرد الأخير كما نقرأ في عبارة من «صيدلية أفلاطون». الحق، ندر أن نجد صيغة تتلاحم بمثل هذا التضامن مع المصوغ، أو الجزء مع الكل. وإنني لأتخذ، مع آخرين، شعارا أو صيغة تقنية للعمل هذه المقولة من «الصيدلية» : «لا يكون نص نصاً إن لم يُخف على القادم الأول قانون تركيبه وقاعدة لعبه». ولطالما صرح دريدا نفسه أنه ينمي ما يبدو متعذرا على الترجمة، وفي أوله يضع «الاقتصاد أو التنسيق الشعري للغة» (*Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. p. 100)، وهو يذكر بهذا الصدد عروضا وإيقاعا. ويسارع مع ذلك الى الإضافة : «لا شيء يتعذر على الترجمة بمجرد أن يهب المرء نفسه الوقت الكافي لتحقيق الإنفاق أو الانتشار [الضروريين] لخطاب يقيس نفسه بقوة الأصل» (المصدر نفسه). هو في نظره تنمية لكلمات سر shibboleths، وتحديات يدعو إلى الاضطلاع بها، «ضرائب [تسدد] على حدود اللغات» (ص 107). (نتذكر بهذا الصدد أن ريلكه كان عنون إحدى مجموعاته الشعرية التي كتبها بالفرنسية : «ضرائب حنان إلى فرنسا» *Tendres impôts pour la France*، قاصدا فرنسل اللغة أو الشعر طبعا). وفي الكتاب المذكور نفسه يخاطب دريدا شعراء – مترجمين، ويتوق كما أسلفنا في ذكره الى «أممية جديدة يتعالى نشيدها في داخل[ـه]». هو عهد أو ميثاق لا ينطوي على أي استلاب. رباط انفكاك أو ارتباط فاك.

– تكون عديمة الوفاء لدريدا كل ترجمة تشوه déforme الشكل forme في كتابة دريدا. لا فحسب لأن «الترجمة شكل» (بنيامين)، بل كذلك، وخصوصا، لأن شكل الكتاب لدى دريدا («نواقيس» Glas مثلا) إنما يلزم النص بأسره ويتحكم بمضامينه بالقدر نفسه الذي تتحكم به فيه الوظيفة الشعرية المشار إليها أعلاه. ينتفض دريدا ضد تراث فلسفي كامل يفرض على الفيلسوف الامتناع عن التجريب الشكلي واللعب، وضد منطق للمحاجة يطالب بالوضوح والتسلسل ويعير المقالة الفلسفية صورة جسد بشري برأس وجذع وأطراف. وطالما عمد دريدا لا فحسب إلى قلب الترتيب البرهاني للنص، بل كذلك إلى تغيير تسلسل أطرافه. تنضيد النص لديه يضارع في التفنن ما قام به مالارمه وأپولينير، ويذكر بقدامى الخطاطين

8) Jacques Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », *in* l'Ecriture et la différence, éd. du Seuil, Paris, 1967.

والمحبرين والمنمقين الشرقيين في تزيينهم المؤلفات العبرانية والعربية والفارسية. سوى أنه منمق نصه نفسه، يلغي فيه التفريق التقليدي، المراتبي، بين أعلى النص وأسفله، متنه وحواشيه (المقابلة الأخيرة نفسها مراتبية وتجسيمية)، ويكتب في عمودين، كما في نصه «صماخ» Tympan، أو في أعمدة عديدة، كما في «نواقيس»، الذي يدفع فيه بعيدا الترتيب المزدوج لجنيه Genet (المكرس له النص) ويفتح في الأخير، وينحت، بصبر وسُعار (سعار صابر – وهنا القدرة)، نوافذ وكوى وثريات ومنافذ ودفيئات يحقق بفضلها للنص مسارب ومسارات، طوابق وطبقات شبه غير متناهية.

الحال، إن المساس بهذا الشكل، والتوهم بأنه مسألة «شكلية» (غير جوهرية) لن يتضرر بغيابها النص، إنما يعني ألا نعرف عن ترجمة دريدا أي شيء. الطبوغرافية أو التنضيد الطباعي هي هنا طوبوغرافية أو هندسة للأماكن : شاكلة في تقليب أرض الفلسفة وتشويش الأنواع وفرض أماكن جديدة. صحيح أن مترجما لن يقدر أن يتبع في هذا الترتيب أدنى فارزة، وأدنى نقطة، لأن اللغات لا تتطابق بالكامل، فلكل منها شاكلتها الخاصة في «التنفس»، ولأن لها عتلاتها أو أوالياتها التعبيرية المتباينة. لكن قد يمكن القول، بلا مبالغة ولا تصنيم للنص، ولا كذلك عن هوس طباعي، إن بعض الفوارز والنقاط لها ما يعادل وزنها من الذهب (9). وإذا ما أعربت لغة أو نسق كتابة عن مقاومة بهذا الصدد أو تمنع، فينبغي في نظري التحايل والإسراف في استخدام حقوق المترجم على اللغة، أي العمل بما يدعوه دريدا نفسه بـ «الترجمة المسرفة»، لا بمعنى مغشوشة وإنما بمعنى ترجمة تذهب في استخدام طاقات اللغة إلى أقصى حد. ينبغي أن يعمل المترجم بأكثر ما يقدر عليه، وبأكثر مما يقدر عليه، لتوسيع حدود لغته، ولا أعرف الترجمة، هذه الممارسة العابرة للحدود من قبل، إلا مزحزحة للحدود في كل عصر.

– تكون عديمة الوفاء لدريدا كل ترجمة تتفادى وتساعد في تفادي لغات دريدا (الأخرى). فلئن كان دريدا يقول إنه وحيد اللغة، وإذا ما أكد على أنه لا يتمتع «إلا بلغة واحدة» (ولا يعني التمتع هنا الاستملاك)، فهو يرجع من ذلك في كتاباته إلى لغات عديدة. إن مفردات لاتينية ويونانية قديمة وألمانية وإنجليزية وإسبانية وإيطالية وعربية وعبرانية تتواتر في سائر نصوصه. إهمالها والاعتقاد بإمكان التضحية بها بلا خسارة، والتوهم بأن النص المتضمن عليها يعبر بلا تفريق عن الشيء نفسه مع هذه الكلمات أو بدونها، كما لو كانت

9) نتذكّر أبياتاً عديدة، لدى هولدرلين Hölderlin مثلاً أو رامبو Rimbaud، يتغيّر فيها معنى البيت كلياً بفعل قراءته مع فارزة أو بدونها. ولدى دريدا نفسه، تتغيّر بعض الدلالات أو «تُهاجر» لدى التركيز على مفردة أو أخرى من مقولة بذاتها. وهو نفسه، في الأوان ذاته الذي يؤكّد فيه على خطورة هذه «العتلات» اللغويّة أو الخطابيّة، يشير إلى هشاشتها وانعدام معناها وانطوائها على الحيلة في بعض كلمات التاريخ. كما عندما يكتب في كتابه الأخير آنف الذكر بصدد مايدعوه البعض بـ «الوحدة التاريخيّة لفرنسا و أقطار المغرب»: «إنّ واو العطف هذه ماكانت أبداً بالمعطاة، بل هي موعودٌ بها فحسب، أو مزعومة (...)، وإنّ صمتَ أداة العطف هذه لايهدي‌ء أيّ شيء، لاعذاباً ولاتعذيباً. إنّه لن يُسكتَ الذاكرة أبداً».

(Jacques Derrida, **Le Monolinguisme de l'autre**, *op. cit.*, p. 27).

هذه الكلمات مرادفات غير ذات بال للكلمات الفرنسية التي تشكل لغة النص، هذا كله يشكل خطأً فادحا، بل خطيئة، قصورا وتقصيرا. فلئن رجع دريدا إلى مثل هذه المفردات، يقتطفها في شساعة ثقافته وفي شساعة الثقافة الكونية، هو الأكثر جويسية (نسبة إلى جويس Joyce) بين فلاسفتنا، فهو لا يفعل هذا عن روح استعراض أو رغبة في الإدهاش أو الإثارة. كلا، إذا كان يرجع إليها، فلأن هذه المفردة غير الفرنسية أو تلك إنما تعبر عن «لطيفة» أو معنى «دقيق»، وظلال ما كانت المفردة الفرنسية التي تبدو مرادفة لها لتقوم بذلك بالقدر نفسه وبالحذق ذاته. مجهرية دريدا : «شعرية» متناهية، لا بهلوانية ولا لعب بالمشارط. بعض المترجمين يضحون للأسف بهذه المفردات. لا عذر ممكن هنا، مهما كان من نبالة المقاصد. وإذا كان مترجم لا يحيط بدلالات كل هذه المفردات «الغريبة» (وهل يحيط بها مترجم بمفرده ؟)، فليكثر من مرشديه اللغويين أو فليكتب إلى دريدا.

وسأقول الشيء نفسه عما يعتبره البعض «لعبا على الكلمات» يمارسه دريدا. لا أحسب أن هذا هو التعبير المناسب. فلا أعتقد أن دريدا يلعب على الكلمات، بل هو «يطارد» كل مفردة ويترصد إمكاناتها المختلفة وأداءاتها العديدة، عاملا على استنفاد مخزونها الدلالي وعلى إجبارها على إعطاء أفضل ما تقدر عليه في سياق معين. هو، بالتالي، معنى للعب مختلف وحاذق. وما إرجاع المفردة، كما يفعل بعض المترجمين، إلى استخدامها المكرس أو المقدس في الاستعمال السائر والمنعقد حوله الإجماع، أو (وهذا أسوأ) اختيار كلمة واحدة من عنقود كامل من المفردات يطرحه دريدا (وأحيانا يجترحه) انطلاقا من الجذر اللغوي ذاته، معرضا الكلمة الى العمل الحات والمنعش في آن واحد لكتابته، أقول ما هذا الإرجاع وما هذا الاختيار الاختزالي إلا شاكلتان في إفقار النص، وذلك حتى إذا كانت البنية العامة للعبارة الباقية بعد الاختزال لا تسمح باستبيان الخلل أو النقص الحاصل بالقياس إلى الجملة الأصلية.

- تكون عديمة الوفاء لدريدا كل ترجمة لا تأخذ بالعمل أو الفعل الخاص لكلماته. بكلمات دريدا أقصد أمرين اثنين : أولا، الكلمات غير الموجودة قبله في لغة الفلسفة والأدب، والتي يجترحها هو، يبتكرها ويضيفها إلى اللغة بمثابة هبة. وثانيا، الكلمات الموجودة في اللغة، والتي يزحزحها دريدا عن سائر الاستعمال، يتداولها أو يكتبها بصورة مختلفة، وينحو بها غير منحاها المعهود، يدفعها إلى الإدلال إدلالا آخر، ينعش بها دلالة كانت بالأمس حية وأصابها العفاء، ويعيد عرض لطائف من المعاني كان الاستخدام قد محاها أو يكاد، ويمنح الأولوية لما كان يعتبر ثانويا، مهمشا أو مقموعا، بالقياس لما يعتبر أصليا. «الأصلي/ المتفرع»، «الصريح/ المجازي»، «الأساسي/ النافل»، «الرصيد/ الزيادة»، هذه وسواها من المقابلات والمسلمات والتواضعات تجد نفسها مفككة لدى دريدا، ومجردة من فحواها وشرعيتها.

هذه الكلمات، أو كلمات دريدا هذه، هي بالطبع حوامل لنشاط وطاقة، ولنمط من الفعل، أي ما يمكن دعوته بـ «إجرائيتها». ومن المعروف أنه ليس معطى لكل أديب أو مفكر أن يضيف لكلمات اللغة، إذ يمكن أن يحدث رفض أو لفظ، بالمعنى الطبي للمفردة، يلفظ فيه

جسم عنصرا يعده هو غريبا عليه وعدوانيا. كان دولوز قد حدد عمل الفلسفة في اجتراح مفهومات تكون فاعلة وإجرائية. ولقد اجترح دريدا الكثير من المفاهيم التي شاع استخدامها حتى في الفرنسية السائرة، وحتى لدى منتقديه، سواء بصورة صريحة أو «تهريبا». مفاهيم يقول هو عنها إنها ليست «مفاهيم» بالمعنى التقليدي للمفردة، ولا كلمات - سيدة، وخصوصا فهي لا تنخرط في أزواج أو مثنويات أو مقابلات، كمفردات الميتافيزيقا المتمحورة زوجا زوجا (شرق/ غرب، يقظة/ حلم، مركز/ هامش الخ...) كلمات كهذه، هي، بالعكس، «عزلات» في حركة، تتحاور وتشكل سلاسل أو حلقات، وتتمتع كل واحدة منها بدلالتين (على الأقل) لا تقبلان فصلا ولا تذويبا. فالأثر trace هو أثر امحاء وفي الأوان ذاته علامة على بقاء معين للشيء، وبذا نبتعد، دفعة واحدة، عن مقولتي «الأصل» و«الغاية»، وكلتاهما إنما تعملان بالمصادرة. والزيادة supplément هي ما ينضاف الى الرصيد ليسد نقصاً فيه، وما يأتي للاندساس فيه والتهديد بتشويش تطامنه إلى مكنوناته. والفارماكون pharmakon هو في الأوان ذاته داء ودواء (10) الخ.

هذا كله يجعل من الضروري التعامل مع هذه المفردات بحذر بالغ، فكل إمالة لها في اتجاه واحد من اتجاهات عملها يمكن أن يحدث على حساب البقية. كذلك هي، مثلا، المفردة différance التي اجترحها دريدا بتحويل الحرف "e" في الكلمة "différence" («اختلاف») الى "a". وبهذا التحويل، جمع دريدا المفردة بجذر يحمل في الفرنسية دلالة فعالة لا يعود معها الشيء مختلفا فحسب، بل هو يؤكد اختلافه ويخلف الموعد مع كل ما يريد أو يزعم القبض عليه وتطويعه، أو حتى تسميته تسمية قارة وكلاسيكية. الفرق بين المفردتين هو كالفرق في العربية بين «الغيرية» و«المغايرة» أو «التغاير». وللبقاء في حدود المفردة نفسها، كنت اقترحت (في ترجمتي المتواضعة لمختارات من فكر دريدا الصادرة في منشورات توبقال تحت عنوان «الكتابة والاختلاف»)، ترجمة المفردة الى : «الاخـ(تـ)ـلاف». بقراءة «التاء» بين القوسين، نحصل على كلمة «الاختلاف» بكاملها، وبتأجيل الحرف (وهذه هي وظيفة القوسين)، نحصل على «إخلاف». تظل هذه الوسيلة ولاشك مؤقتة، وقد لجأت إليها لعدم وجود ما هو أفضل كما يقال. فالحرف الذي «يتلاعب» به دريدا في مفردته هو حرف علة، ولا يكاد الفارق في النطق يبين بينه وبين الحرف الذي جاء هو ليحل محله. لكن جميع اللغات لا تتساوق في جميع حركاتها، ولكل منها كما ذكرت شاكلتها في «التنفس». وعندما تقدم الزميلان اللذان ترجما كتاب سارة كوفمان عن دريدا (منشورات «إفريقيا الشمالية») باقتراح آخر، فوضعا «الألف» بين القوسين بدل «التاء» («الاختلـ(ا)ف»)، فإن مقترحهما ذهب في اعتقادي في غير معناه، لأنك إذا قرأت المفردة بدون الألف، نلت

---

10) تعمل هذه المفردات في حقيقة الأمر كـ «الأضداد» في العربيّة، فتدلّ على الشيء ونقيضه، وهذا بالغ الوضوح في حالة «الفارماكون». سوى أنّ الضديّة هنا ليست تناقضيّة، بل، إذا أمكن القول، تكافليّة. عملها شبيه بعمل مفردة «النسخ» العربية، التي تفيد، كما هو معروف، تكرار الشيء وإبطاله. وعمل هذه المفردة العربيّة قريب بدوره من عمل المفردة الهيغليّة Aufhebung التي يترجمها دريدا إلى relève، والتي تفيد تجاوز الشيء بالاستناد عليه هو نفسه.

«الاختلف»، وهذا للأسف لا معنى له. على أن المفردة من الأمية بحيث تستحق مواصلة البحث. ومن المؤكد في ظني أن اقتراح الزملاء المصريين بترجمة المفردة الى «الاختلاف المرجأ» يجانب الصواب بدوره، فكأن «الاختلاف» هنا مؤجل (اسم مفعول) بفعل قوة أو هيأة خارجة عليه، والحال إن الاختلاف بمعناه الدريدي «يخلف» بنفسه اللقاء مع كل ما يأتي ليطوقه، فهو «اختلاف مرجيء» (اسم فاعل).

طرحت هذا المثال، بعيدا عن كل حذلقة، للتذكير بالمسارب الجديدة التي تكون كل لغة مدعوة لأن تشقها لنفسها لدى الاحتكاك بفكر هو بمثل هذه الخصوبة. وهذا هو ما دعوته أعلاه بـ «الترجمة الاجتراحية». ولا أحسب الكثير من الترجمات التقليدية (التي تواصل العمل ضمن منحاها المعهود حتى في أيامنا) منتبهة إلى مثل هذه المآزق. مآزق غنية، ومغنية. وبهذا المعنى قلت أيضا إن فيلسوفا كدريدا لا «يلعب» على الكلمات، بل يعتصر منها جميع قواها الكامنة ويدفع إلى العمل احتياطيها كله (11).

– تكون أخيرا عديمة الوفاء لدريدا كل ترجمة لا تلاحظ ولا تبرز إلى الملاحظة ضحك دريدا، ودعابته التي لا تكاد تخفى وراء الصرامة والجد الذي يكتنف كتاباته، جد لا علاقة له بالجمود الأكاديمي الذي عاب على دريدا، بالعكس، إزالة الحدود بين الجد والهزل في الفلسفة، وهذا ما رد عليه دريدا بالقول إن فئتي «الجد» و«الهزل» (أو «الجد» و«اللعب») نفسهما تستدعيان تحديدا جديدا. ضحك ودعابة تقبض عليهما «الأذن الثالثة» بروعة.

يروى أن كافكا، عندما كان يقرأ قصصه على أصدقائه وللجمهور في براغ، كان يهتز ضحكا. أغلب المترجمين لم ينتبهوا لضحك كافكا. فهل مترجمو دريدا ملزمون بالعمل على النحو نفسه ؟

باريس – غرونوبل، صيف 1996

---

11) إنّ دريدا، الذي ندين له بترجمة نصّ موجز وأساسيّ لهوسرل Husserl، أرفقه بدراسة مبكّرة نجد فيها مقدّمات تفكيره اللاحق وعمله التفكيكيّ الآتي كله (**L'origine de la géométrie**, PUF, Paris, 1962, 1ère édition en 1962, 2e édition revue en 1974)، قد وقف عند الترجمة وقفات بالغة الأهميّة في نصوص له عديدة، يتحدّث فيها عن الترجمة مباشرةً أو ينتقد هذه الترجمة الفرنسيّة أو تلك لهذا العمل اليونانيّ أو الألمانيّ أو ذاك. ومن تتبّع هذه الوقفات بمجموعها (وقد نعكف على هذا في وقت لاحق)، وجدَ فلسفة وشعريّة للترجمة من أنجع مايكون ومن أكثر مايكون جدّة. يمكن بهذا الصدد تخصيص دراسة يكون عنوانها المقترح: «ترجمة دريدا» أو «الترجمة وفقاً لدريدا».

جاك دريدا

الوفاءُ لأكْثَر مِنْ واحِد

اسْتحقاقُ الميرَاث حيثُ غيابُ الجينيالُوجْيا*

I الأنس، والغريب الذي يؤنسني، والألفة الانطوائية ("الكينونة-مع" المسلمين)

أريد أوّلاً أنْ أشكركم، ببساطة لكن بحرارة، على إشراكي في أعمالكم. إنّه حَظٌّ، وأكثر من حظّ، ولاشكّ أنّ إسهامي فيها سيكون متفاوتاً.

لقد بدأتم بصيغة الجمع، إنْ جاز لي هذا التّعبير. وقد بدأنا من أكثر من مكان، وكان ذلك جيّداً.

فـ «التّفكيك» - إنْ كان موجوداً، وحتّى لو ظلّ تجربة المستحيل - ليس واحداً. «إنْ كان موجوداً»، كما اعتقد أنّه من الواجب أنْ نقول دائماً، وبحسب جهة «الممكن» غير القابلة للاختزال. إنّه «ممكن الممكن-المستحيل»، إذْ يوجد أكثر من تفكيك واحد، وهو يتكلّم أكثر من لغة. هذا هو قَدَرُهُ.

ومنذ المنطلق، كان واضحاً أنّ «التّفكيكات» ينبغي أنْ تُقال بصيغة الجمع. كلُّ لحظة من هذه التّجربة ترتبط بأشكال من الفَرَادَة. وعلى الخصوص أشكال اللغة المتفردة. وطبعاً، سرعان ما دارت مسألة التّفكيكات حول ما يُسَمَّى بطريقة مُلْغِزَة: اللغة المتفردة، ورهانات اللغة المتفردة. فكان ذلك يَمَسُّ ألغاز التّرجمة، ومفارقات البَصْمَة الشّخصية.

---

* (هذه ترجمة نص المداخلة التي ارتجلها ج. دريدا بعد كل عرض من العروض، وقبل النقاش الذي كان يتلو ذلك. وقد راجع دريدا النص الفرنسي لمداخلته واقترح لها العناوين الفرعية).

بعد التّذكير بهذه العموميات، فإنّ كلّ واحد يُكَبِد تجاربه وأهواءه، انطلاقاً من حدود، وحقول، وجذور، واقتلاعات «لغته القومية الخاصّة». والحال أنّه قد اتّفق، هناك حيث لست أدرى إنْ كنت أستطيع أنْ أقول إنّني أتّفق مع نفسي (ها هو تعبير لغوي متفرد : اتّفق أنْ، أوجدَتْهُ «عبقرية» اللغة، ولست أدري أبداً أين وكيف يمكن ترجمته)، اتّفق إذن أنّني قد وجدت نفسي مُحَاصَراً - إنْ جاز لي القول - بطريقة منفعلة-فاعلة، داخل «ثقافة فرنسية أُحَادية اللّغة»، لكن في وسط مغاربيّ «عربي إسلامي»، كما يُقال أحياناً بمجازفة، في الجزائر. ولمّا كنتُ أسكُنُ ما قد أسميته «أُحَاديةَ لغة الآخَر»، فقد استشعرتُ دائماً حرماناً أليماً ومُثيراً لأنّني لا أستطيع الولوج مباشرةً إلى اللغة القومية التي وَهَبَ لنا عنها هاشم فودة - لأنّ ذلك كان هبَةً - إيضاحاً رائعاً، بالمعنى الذي يُقَال فيه : «دفاع وإيضاح للغة من اللغات»، فهذا الإيضاح يُشيِّدُ، ويُحَلِّل أيضا، ويستكشف، ويُسَائل، و يمنح مادّةً للتّفكير. وفوق هذا، كانت برهنة هاشم فودة تتحرّك على طول كتابة مزدوجة، وَفْقَ التّحالف المثمر والاستثارة المتبادلة بين العربية والفرنسية.

وبفضلكم، وامتناناً لضيافتكم، فقد أتَيْتُ إلى هنا، في المقام الأوّل، وأذْكُرُ بذلك مرّةً أخرى، لأستمع. أريد أنْ أحاول النّفاذ، بفضلكم دائماً، إلى هذه الإشكاليات المرتبطة ارتباطاً لا انفصام له باللغة المتفردة. وآثرت على الخصوص أنْ أستمع اليوم إلى ما يبدو لي، لأسباب واضحة، الآن أكثر من أيّ وقت مضى، ضرورياً الاستماعُ إليه. وقد اتّضح لي على الفور، ولكم أيضاً كما افترض، أنّني لن أتمكّن أبداً، في ارتجالي بعد كلّ عرض، أنْ أزْعُمَ وَصْلَ القول بطريقة مُرْضِيَة. وإذا كنت قد قَبِلْتُ وضعية الإفراط في الثّقة بالنّفس هذه، فذلك لأجعل نفسي هدفاً لخطاباتكم النّقدية، لِأُسَلِّمَ نفسي لها إذن، أعْزَلَ، بأسئلتي وحدود كِفَايَتي، أي في براءة.

استمعتُ أوّلاً لهاشم فودة في انبهار الإعجاب. ويجب وينبغي أنْ أقول إنّ هذا قد صار عادةً لي كلّ مرّة استمعت له فيها، منذ سنين في باريس، لو لم يكن ذلك في كلّ مرّة غريباً وجديداً. وهذه العادة تنبعث من جديد في كلّ مرّة. وكان التّأمّل الخارق الذي أدْخَلَنا إليه محروساً باليقظة الحادّة لقراءة تحليلية لا غبار عليها. والملاحظات التي كنت أنوي المجازفة بها حينئذ، مهما ظلّت هامشية ووجيزة، فإنّني أُدْرِجُها في المنظور الأكثر عمومية.

إنّ علينا هنا تأويل مصادر اللاّحَسْمية. لاحَسْمِيَةٌ قابلة دائماً للتّحديد، بحكم تعريفها ذاته، وإذن في طور التّحديد. إنّها مصادر تستخدم تحليلات «الأُنْس» - بين الارتباط الاجتماعي وتفكّكه، هناك حيث يكون الحديث بالأحرى عن الارتباط بوصفه تفكُّكاً للارتباط، والألْفَة بوصفها غَرَابة، وقُرْبَ القريب بوصفه تَوَحُّداً، بين الإنساني والإلهي،

والمتناهي واللامتناهي، إلخ. وكما يترجم ذلك فودة بروعة، فإنّ «الأنس من غير جماعة» هو «أن تكون في جماعة من غير جماعة أو أنيس» : «فأنْ يكون الله أنيساً لك يعني أنْ تكون لك الجماعة دون أصحاب، أنْ تكون مع لا أحد، أن تكون في صحبة لا أحد»؛ ربّما، كما قد نقول مع بلانشو، في صحبة «ذلك الذي لم يكن يُصَاحبني». والذي هو، في غياب ذاته، وفيما وراء كلّ تحديد، شخصٌ مّا. هذا الشّخص.

لكن هل هذه الكتابة الأخرى – التي ترتبط، سواء في العربية أو الفرنسية، بحظوظ اللغتين القوميتين – قابلةٌ للتّرجمة؟ هل تصمد للعبور بين لغتين؟ هل من الممكن إعادة ترجمتها في عودة إلى موطنها، هناك حيث لا «يعود إلى موطنه»، لأنّه كان قد «مكث» فيه، بين بالمعلوم واللاّمعلوم، إلاّ مَنْ كان أوّلاً كأنّه قد هاجر بنفسه داخله؟ هل هذا قابلٌ للتّرجمة، على الخصوص، في لُغَتَيْن إضافةً الى عددٍ لا مُحَدَّد من اللغات؟ وماذا ستعني حينئذٍ مثل هذه التّرجمة؟

والمُفَارَقَة الإضافية ذات العمق السّحيق، هي أنّ منطق الأنس المتوحِّد، وهذه العزلة أو هذا الاعتزال في الكينونة–مع، هو كذلك قَدَرُ التّرجمة. فهذه الجُمَلُ المُتَشَوِّقَةُ إلى التّرجمة، هي جُمَلٌ موضوعها هو التّرجمة ذاتها. لا توجد لغةٌ واصفةٌ مرتبطة بعلم التّرجمة لا تخضع مرّة أخرى، بوصفها لغةً قومية، للدّراما التي تزعم تلك اللغة الواصفة أنّها بدورها تصوغ لها القواعد أو تترجمها. فلا يمكن الكلام أبداً عن التّرجمة بلغة كونيّة عامّة، خارج أيّ لغة طبيعية (غير قابلة للتّرجمة–منذورة للتّرجمة).

كلُّ كلمة، كلّ جزء من كلمة، كلّ أصل أو ميلاد جذْرٍ يُوقظُ فينا تداعيات شتّى، فأيُّ ثقة تُمنَحُ لها؟ وأيّة أهمّيّةٍ؟ إنّ مرجعيات، وبنيات، وقوانين مُمَاثلة تُجبرنا على مُسَاءلة أنفسنا: ماذا نقول عن ما يتولّد بطريقة على هذه الدّرجة من الإدهاش داخل انتظام جُمَلٍ تستخدم مجموعة من التّداعيات الدّلالية حول أ ن س (أَنُس، آنَسَ، أنيس، أنِسَ بـ، مُؤْنِس، إلخ.)؟ ماذا نقول عن ما يَنْداح هكذا عَبْرَ نَسَقِ انتظام عامّ؟ كيف تأويلُ الحدثِ الفريد لهذه الجُمَل، التي هي بمثابة «قصائد» والتي تندغم مع الانبساط ذاته للغة؟ أيمكن العثور لهذه الانبثاقات القصائدية على مُقَابِلات انتظامية في لغات أخرى، وثقافات أخرى، وأنظمة منطقية دلالية أخرى؟

إنّ مَيْلي – اليوم كما كان دائماً دون شكّ – يُمْلي عليّ أمانتيْن: احترام لاختزالية اللغة القومية غير القابلة للتّرجمة، لكن في الوقت نفسه إدراك غير قابلية التّرجمة هذه بطريقة أخرى. إنّها لن تكون سُوراً مُحكَمَ الإغلاق، وكثافة حجاب يتعذّر النّفاذ منه، بل هي على العكس استثارة للتّرجمة. وهي سلفاً التزامٌ بالتّرجمة داخل تجربة غير القابل للتّرجمة من حيث

هو كذلك. إنّ الإمساك بما لا يقبل التّرجمة، الإمساك به من حيث هو كذلك. إنّ الإمساك بما لا يقبل التّرجمة، الإمساك به من حيث هو كذلك، يعني القراءة، والكتابة، بمدلولهما القويّ طبعاً، والعراك الجسدي المباشر مع اللغة الخاصّة؛ لكنّه يعني سلفاً اختباراً، الاختبار الأوّل لدواعي التّرجمة. ومنذ البدء، تندرج «القصيدة» في شبكة ترجمات ممكنة. ولنُسَمِّ «قصيدةً» هنا وحدانية «البصمة الشخصية»، وحضورَ وحدوثَ إنجازٍ خطابيٍّ مُعَيَّن حيث لا يمكن فَصْلُ المعنى عن عبارة، ومعجم، ونسقٍ نحوي. أنا لا أُعارِضُ هنا بين القابل للتّرجمة وغير القابل للتّرجمة. إنّني أبْحث دائماً، داخلَ الاحترام «المقدّس» للّغة القومية (1)، عن فرصة سياسية كَوْنيّة، كونيّة لا تكون سَحْقاً للّغة القومية. هل هذا ممكن؟ لا يمكن أنْ يكون ممكناً إلاّ إذا مُنحَت اللغة القومية سلفاً ما ذَكَرتموه عن الكينونة-مع. فاللّغة القومية ليست أبداً هي الخاصّ أو هويّة الخاصّ الذّاتية، إنّها دائماً مختلفةٌ سلفاً عن ذاتها، وليست إلاّ اختلافاً. وفي ذاتها تَرْسُمُ انزياحاً. وهذا الانزياح يَشْرُطُ انتظامها غير القابل للاختزال ضِمْنَ لغة تُعْلِنُ في الآن ذاته، على الفور، بسبب الانزياح، عن اشتغال القابلية للترجمة. وهذا يكون سلفاً داخل اللّغة الواحدة. وآنئذ يُقَال عن اللغة القومية ذاتها ما كان قد قيل عن الارتباط أو فَكِّ الارتباط الاجتماعي.

وإذْ أفْضَيْنا إلى مسألة الارتباط الاجتماعي الشّاسعة، ألاَ نميل إلى التّذكير ببداهة عسيرة؟ وهي أنّه لا يمكن على الإطلاق إقامة تعارضٍ بسيط، كما يريد ذلك الرّأي الشّائع، بين الارتباط الاجتماعي وفكّ الارتباط الاجتماعي. فالارتباط الاجتماعي يفترض، بل يتطلّب، الانفصام، والعبارات، أو الأوصاف، أو المواقف، أو الجذور الدّلالية تجد نفسها مُتَوَزِّعَةً بحيث أنّ مدلول الألْفَة الاجتماعية ذاته باعتباره كينونةً-مع يجد نفسه بدوره خاضعاً للتّفكيك. وتوجد التّفكيكات، بصيغة الجمع، انطلاقاً من اللحظة التي لا تؤكّد فيها الرّابطة الاجتماعية نفسها إلاّ من خلال فكّ ارتباطها. ماذا يُعَابُ في اغلب الأحيان على «الـتّفكيك؟ أنّه عَدَميٌّ، نسْبَويٌّ، وأنّه يُفَسِّخُ الارتباط الاجتماعي، ويُخَرِّبُ المعنى، وأنّه اشتغالٌ لـلانفصام، واشتغال التّدمير في علاقة الاجتماع. هذا ما يتمّ استشعاره بمثابة تهديد داخل السّياسة، والمؤسّسات، والجامعة. يأتي التّفكيك ليهدّد أمْن الكينونة-في-الذات، والكينونة-مع-الذّات، لكنّه لا يفعل ذلك في البدء، كما أوضح فوده ذلك جيّداً، إلاّ لأنّه كان يعمل عمله منذ التّناقض الذي يشتغل سلفاً «في» معنى بعض الألفاظ، في معنى ما قد يُسَمِّيه البعض، في تعجُّلٍ زائدٍ ووَفْقَ اشتقاق ظاهريّ يجد هنا حدوده، ألفاظاً أصلية. إنّ

1) لا أريد القول هنا إنّه يوجد في البدء إمكان هذا الاحترام، أيّاً كانت الدّيانة التي تأتي لتتّخذ من اللغة المتفردة إحدى تيماتها أو مواضيعها النّموذجية. إنّ هذه التّجربة للّغة المتفردة، وهذه الرّغبة نحو اللّغة التي يتوجب إنقاذها، وهذا الخلاص للغة القومية التي يتوجب الحفاظ على سلامتها، ومناعتها، وقداستها، هو الأصل ذاته للديني. وأسمح لنفسي هنا بالإحالة على «الإيمان والمعرفة. مصدرا الدين على حدود العقل المجرد» في : la Religion, Seuil, 1995.

التّناقض ليس لفظياً، ولا مفهومياً، بالمعنى النّظري لهذه الكلمة. وإذا كان التّناقض داخل المفهوم، وإذا كان هو المفهوم، فسيكون ذلك بالمعنى الذي يكون فيه هذا المفهوم، فيما وراء التّصوُّر، هو الفعْليّة ذاتها. إنّها قضيّة جدليّة، هذا ماأدْركُهُ جيِّداً، لكن ينبغي تخليصها من الجدلية التّجريديّة، لأنّ «التّناقض» الذي نتحدّث عنه تناقضٌ جذريٌّ، وهو من الجذرية بحيث يُؤَسِّس ويتجاوز كلَّ جدليّة. وهو ينفلت من كلِّ أفق جدلي في اللحظة ذاتها التي يبدو فيها أنّ تلك الجدلية تقوم بتَجْلِيَته أو توقيفه. إنّ ما يبدو، لأوّل وهلة، شبيهاً بتناقض منطقي، أو دلالي، أو جدلي، هو أكثر مَن هذا وشيء آخر غير هذا: إنّه أقْدَمُ أو أحْدَثُ من كلِّ جدلية.

تسترعي انتباهنا التّدوينات الكتابية [بالفرنسية] لكلمة أُنْس (uns): إنّ حَشْداً من المُجَانسَات يُحَرِّكُ أشكالاً مكتوبة وصوتية عَبْرَ أقنعة وصُوَر مُمَثِّلَة، بين أكثر من لغة: les uns [البعض، هؤلاء]، le un (le nous) [الرّوح في اللغة الإغريقية]، إلخ. كيف لا يمكن الافتتان بالتّداعيات اللّعبيّة في الظّاهر لهذه المُجَانسَات؟ هناك أيضاً un، ولنتلفّظ به كما نشاء [فيعني بالعربية، تبعاً لذلك: الواحد، الكائن، الوجود، السّلب، إلخ.]، لنفكِّر بالحركة التي لا يمكن حصرها في الألمانية لـ un – في Unheimlichkeit [الغرابة المُقْلِقة]*. إنّها تصف ما هو heimlich (جَوّاني، قريب، مألوف، منزليّ، حميمي، إلخ.) لكن أيضاً، وفي ذات الوقت، تصف نقيضه. وطبعاً، فإنّ خطاب هاشم فودة هو بحثٌ في ما هو غير قابل للتّرجمة في الكلمة الألمانية Unheimlichkeit، في ما تجعلنا اللّغة الألمانية، وأيضاً هؤلاء وأولئك، فرويد وهيدغر مثلاً، نفهمه من هذه الكلمة. لدينا في الألمانية كلُّ هذه المتضادّات: القرب بوصفه مسافة، والألفة بوصفها غرابة، والقريب بوصفه الآخَر أو الغريب، إلخ. إنّ ما يعرض نفسه في شبكة دلالية عربية بوصفه فرصةً انتظامية هائلة يستدعي فوراً عدداً كبيراً من البنيات المُمَاثلة سواء أكانت لسانية أم مجتمعية. كنتُ قد لَمحتُ إلى «ذاك الذي لا يصاحبني» لبلانشو. يمكن كذلك التّفكير في زرادشت نيتشه (في مُثَنّى الصّداقة، وحده شخصٌ ثالث يمكنه أنْ يحفظنا من الهاوية (2))، وفي كلّ المواقف حيث الذي كان موصوفاً في البداية بكونه مشهداً مزدوجاً يتكشّف عن كونه مشهداً واحداً ووحيداً: مشهد الألفة الألفة الاجتماعية الحميمة، واجتماع أصدقاء أو أقارب، والجوار ذاته للأقارب الذي يبدو متعارضاً مع مسار الزّاهد، وانزواء المُتَوَحِّد الذي يهجر العالَم. لكنّ هجرة هذا المتوحِّد هي بهدف الأُنْس. وإذا كان الانفصال والانقطاع في المشهد الثّاني يَحْصُل بهدف الأنس، فهذا يعني أنّ المشهدَيْن ليسا

---

* يحيل دريدا هنا على دراسة فرويد الشّهيرة عن الغرابة المقلقة، حيث يستحضر ويحلل تداعيتها واشتقاقاتها في اللغة الألمانية. والكلمة الألمانية تتكوّن من السابقة السّالبة un، وHeimlichkeit التي تعني الألفة والمألوف [المترجم].

2) يكتب نيتشه في **هكذا تكلّم زرادشت** : «قريبا منّي يوجد دائماً شخصٌ زائد» هكذا فكّر المتوحِّد. واحد دائماً مرة واحدة – هذا يعطي مع امتداد الزمن اثنين!.
أنا ونفسي دائماً في حديث مفرط الغيرة : كيف يمكن تحمُّله إنْ لم يوجد صديق؟
دائما بالنسبة للمتوحِّد الصديق هو الشخص الثّالث؛ الثالث هو العوامة التي تمنع حديث الإثنين من الغرق في الهاوية.» عن هذا المقطع وهذه التيمات، أنظر : Politiques de l'amitié, Galilé, 1994, p. 307 et passim.

إثنين، بل هي نفس التّجربة، تحت نفس القانون ووَفْقَ نفس الرّغبة. وإذا اتّفقنا على التّفكير بأنّ ذلك هو المشهد عينه بشخوص مختلفة، وأنّه هو الأُنس عينه، فقد ينبثق سؤال: ألاّ يمكن في عينية الأُنس المُتَوَزِّع بهذه الطريقة إقامة تعارض بين الأرض والسّماء؟ أيمكن إقامة تمييز بين الإنسي والإلهي؟ وبعبارة أخرى، بين الاجتماع الإنساني والعلاقة باللّه؟

أميل في البدء إلى أنْ أقول: «لا» – وأسَمِّي هذا حقّاً ميْلاً. لنَسْتَعِدْ مثال موسى: سأل اللّهَ أنْ يظهر له («أرني أنْظُرْ إليك»). ويمنع اللّهُ الرّؤية. يمكن اعتبارَ هذاَ المشهد نموذجَ كُلِّ علاقة بالآخَر، أيّاً كان، إنسياً أم إلهياً. أنْ تكون لك علاقةٌ بالآخر بوصفه آخَر، أليس ذلك، في الانفصال أو الانقطاع، تَعَلُّقٌ بآخَرَ ونُزُوعٌ، وتوتُّرٌ باتّجاهه، هناك حيث لا يستطيع الظّهور إلاّ بعدم الظّهور؟ إنّ العلاقة بالآخَرية عموماً، هذه التّجربةُ للّارؤية في الرّؤية، حيث اللاّظاهراتية ضرورية، هي نوعٌ من توقيف الذّات بواسطة فينمنولوجية هوسرل في التّأملات الدّيكارتية (Méditations cartésiennes) أو، بطريقة أخرى، بواسطة فينومنلوجوية ليفيناس في جميع مؤلّفاته. فالعلاقة بـ alter ego [أنا آخَر] لا يمكن أنْ تكون أبداً صادرة عن حَدْسٍ مباشر أو إدراك أصلي. لا منفذ إلى الآن – هنا للآخَر، في الجانب الآخر، في النّقطة الصّفر لهذا الأصل الآخَر للعالم – وهذا شرط تجربة الآخَر بوصفه آخَر. وهذا الفكُّ الأوّل للارتباط في صميم الرِّباط الاجتماعي، مثله مثل شرط الرِّباط الاجتماعي، مُتَعلّقٌ أوّلاً بآخَرية الآخَر: فهذا الآخَر لا يُقَدِّمُ نفسه من حيث هو آخَر إلاّ بشرط أنْ لا يُقَدِّمَ نفسه أبداً بما هو كذلك، آخَر باعتباره آخَر. وبعبارة أخرى، فطريقته في تقديم نفسه تقوم على عدم تقديمها. أليس هذا هو قانون العلاقة بالآخر، أيّاً كان: س.، أو الحيوان، أو اللّه، أو الإنسان؟ هذا أحد الأسئلة التي ينبغي توجيهها إلى ليفيناس حين يتكلّم عن الآخَر الكُلِّيِّ الآخَرية، اللانهائي الآخَرية. هل يتكلّم عن اللّه أم عن الآخَر عموماً؟ ألاّ يجعل نفسه في موقع المماثلة بين علاقة موسى باللّه وعلاقة إنسان بإنسان، بل علاقة أيِّ آخَر بأيِّ آخَر، بالآخَر تماماً لأيِّ آخَر؟

إذا لم يكن لهذا السّؤال معنىً، وإذا كان مستحيلاً تمييز هذين الرّكنين أو هذين المشهدين، فسيكون إذن نوعٌ من الضّرورة الهيكلية والأساسية للأُنس، قبل أيِّ أنتربو–ثيولوجيا؛ وهي ضرورة تنطبق على اللّه كما على الإنسان، ولن تحصل تجربة الأُنس إلاّ وَفْقَ قانون هذا القانون، قبل اللّه وقبل الإنسان، إذا أمكن القول. وسيكون نوعٌ من الحِداد مُتَأصِّلاً فيها أيضاً : الآخَر لا يَحْضُرُ، ويتغيَّب في المكان عينه والزّمان عينه اللذين يحضر فيهما: إنّه مفقود. لمّا أراه قادماً، فأنا سلفاً أبكي غيابه، وأتحسّر–أرغب–أخشى ذهابه، وهاأنذا سلفاً أقول له «وداعاً»، «وداعاً، أنت تهجرني، لماذا هجرتَني، عُدْ، لكنّك لا تعود، لا يمكنك أنْ تعود، يا عائد، لكن لا تَعُدْ إذا كان عليك أنْ تظلّ غيري أو ضيفي». المَلاَءُ الصّوفي للخلاء. امتلاء الخواء. كلُّ هذه المُخَاطَبات المتناقضة متماثلةٌ، والقانون المتحكّم فيها يظلّ كذلك غير قابلٍ للاختزال. أليس الأُنسُ مع اللّه أُنساً؟ استيداع الأُنس مع اللّه؟

الكلمة الممنوحة للجنون: يصير الكَبْحُ نقيضاً لنفسه، يصدر عن نقيضه، ويُفْضي كذلك إلى نقيضه. وحتّى قبل أنْ يكون على ما هو عليه، كنتُ قد حاولتُ تناول هذا المنطق في Foi et savoir [الإيمان والمعرفة]. أليس الكبح هو أصل الدِّيني وجوهره (religion بمعنييه وأصليه الدَّلاليين المفترضين: الرِّباط، لكن كذلك الوَازِع الذي يُتيح الانفلات بالبقاء على مسافة، والتَّوقف، والامتناع، والحياء، والتحفُّظ، والاحترام، والسِّرّ، واللّغز، والصّوفية، والانفصال، والقَداسة، والقُدسية، والعِصْمَة، holiness [القداسة بالانجليزية]، Heiligkeit [القداسة بالألمانية]؟ ومن ثَمَّ الضّحك unheimlich [الغريب الأليف] مع اللّه، ومنتهى الألفة في المواجهة رأساً لرأس أو وجهاً لوجه مع المُتَعَالي.

أيوجد حينئذ مَوْضِعٌ لثالث؟ موضع مَنيع؟ بالنِّسبة لـ terstis، الثّالث والشّاهد؟ وإذا كان البعض، ليفيناس مثلاً، يعتبر المُثنَّى في مواجهة الوجه، وفي التّعالي اللاّنهائي للآخَر، أصلاً للأخلاقي والدِّيني كليهما، فعليه كذلك أنْ يتكفّل بموضع الشّخص الثّالث. فهو محتوم وفوريّ في الآن ذاته. إنّه لا ينتظر، ولا يطرأ فجأة على مُثنّى يوجد قبله (3). فهو يَسكُن ويخترق المُثنّى في تجلّيه ذاته. والحال أنّ اللّجوء إلى الشّاهد، مثله مثل ظهور الثّالث، يفتح بالنّسبة لليفيناس مجال العدل والسّياسة. بل أكثر من ذلك، فهناك يكون موقع ميلاد السّؤال، هناك حيث لا أكتفي بوضع السّؤال، فذلك ما أفعله أيضاً في الفلسفة، بل هناك حيث أجدني «مسؤولاً»، موضوعاً موضع السّؤال. وليفيناس يقول إنّ الثّالث هو «ميلاد السّؤال». أليس هذا هو الاتّجاه الذي ينبغي أنْ نُواصِل فيه تأمُّلنا للأُنْس؟ لأبعاده الأخلاقية والسّياسية والقانونية؟ فضلاً عن أنّ فودة قد شَدَّدَ على أنّه «لا يمكننا أنْ نكون رأساً لرأسٍ إلاّ مع هذا الثّالث، بكلّ معاني كلمة مع». ويورد عبارة مروج الذّهب : «لابدّ لنا من ثالث تطيب به المعاشرة». ألسنا هنا في مواقع العدالة، عدالةٌ تلجأ في الآن ذاته إلى الارتباط الاجتماعي وإلى فَكّ هذا الارتباط؟ إلى احترام المُفْرَد والقانون الشّمولي؟ إلى ما سمّاه ليفيناس، وأيضاً ماسّينيون (فيما أشار إليه بوصفه «الصّلاة على الجبهة الإسلامية-المسيحية»)، «بَدَلِيَّة المُفْرَد، وروح البَدَلِيّة الأخويّة (4)»، استبدالُ ما لا يقبل الاستبدال ويظلّ غير قابلٍ للاستبدال؟ لقد استرعى انتباهي، فيما يخصّ هذه البَدَلِيَّة، وإمكان استحالتها، رَدُّ النّاسك على ذي النّون، قبل أنْ يموت: «حِبَّ مولاك ولا تُرِدْ بِحبّه بديلاً».

---

3) حاولت معالجة هذه النصوص وهذه القضايا في :
« Le mot d'accueil », *in* **Adieu à Emmanuel Lévinas**, Galilé, 1997.

4) أنظر مثلا : **Louis Massignon, l'Hospitalité sacrée**, Nouvelle cité, Paris 1987, p. 281.
في مواضع أخرى : «إنّ موضوع البدليّة هذا، الموجود في المركز من فكر ماسّينيون، وكذلك من فكر ليفيناس، يجد أحد مصادره (على الأقل في ما يرثه منه ماسّينيون) في التصوّف المسيحي، ومن بين مصادره المختلفة، يبدو أنّ ماسّينيون قد تلقّى ما يشبه الكَشْف من نصوص هويسمان.

في تلك اللّحظة، على ما يبدو لي، لَمَّحَ هاشم فودة إلى وَصيَّة سَمَّاها إسلامية – يوصي بها، مناقضياً، شخصٌ يُفَارِقُ وينعزل. إنّه يقول لحظة الافتراق : «وإيَّاك أنْ تفارق الجماعة»، كُنْ مع القريب مُسْلِماً. كي تكون مسلماً، لابدّ من الكينونة مع المسلمين.

وإذا كنتُ قد أحسنتُ الاستماع، فقد كُنَّا آنئذ نحلّل ظواهر لسانية، أو خطابية، أو تداولية، ومواقف تُؤَوَّلُ انطلاقا من قصص، وقصائد، دون أنْ تكون العربية، لغةً أوثقافةً، قد جرى تعريفها بوصفها عربية–إسلامية. ولن يَرِدَ إسم الإسلام إلاّ ابتداءً من هذه الوصيّة. ألهذا الأمر دلالة أم لا؟ أيمكن استخلاص أنّ كتلة هامّة من العناصر المُحَلَّلة حتّى ذلك الحين قد تكون مُنْتَسِبَةً إلى لغات ثقافية أو لسانية ترتبط بالعربية لا بالإسلام؟ أم أن اللُّحْمَة هنا لا تقبل الانفصام؟ وبالطّبع، نفكّر هنا في حقل إشكاليّ لا يكاد يتناوله الحصر، حقل قُرْب القريب والقريب بوصفه «أخاً»، أو الكونية الكوسموبوليتية [مواطنية العالم] التي وجدتْ إحدى أولى صياغاتها الحَرْفِيّة عند القدّيس بولس. توجد هنا مجموعة من الأسئلة السّياسية – وقد نفذ إليها فودة بقوّة «الكينونة مع المسلمين»: إذا كانت هذه الوصيّة صادرة عن شخص يُفَارِقُ وينفصل، فلمَنْ تتوجّه إذن؟ إلى شعب إسلاميّ مُتَكَوِّن سلفاً، مُتَجَمِّع مع ذاته؟ إلى أُمَّةَ إسلامية آتية؟ أمّة خاصّة، أم أمّة قابلة للشّمولية والكونية؟ إذا كان يوجد للخطاب مُخَاطَبٌ مفترَض، فهل يُحَدَّد نفسه سلفاً بكونه مسلماً؟ أم أنّه يصير مسلماً، أو قد يصير كذلك، أو سيصير كذلك لأنّه سمع الدّعوة ؟ وفي اللّحظة التي تُطْلَقُ فيها هذه الدّعوة أو تنطلق، لم يكن حينئذ الإسلام – أو على أيّ حال، لم يكن أيّ مسلم بَعْدُ – الإسلام سيَكُونُ المستقبَل، لكنّه فَحسب مُقْبِلٌ. لا أحد يمكنه أنْ يدّعيه باعتباره ماضي حَرْف مختوم، جاهز تماماً للعقيدة، والاستقامة العقيدية، والعقائدية. ومع ذلك، لا يتعلّق الأمر، على العَكس، بمحو الماضي أو وراثة الحرف باسم المستقبل، وإنّما، أو بالأحرى، لتخليص هذه المفاهيم (الماضي، الميراث، المُعْطَى، الخاتم، إلخ.) من تأويل شائع ومهيمن: الحاضر–الماضي لشيء جاهزٍ قابلٍ للامتلاك، وموضوع قابل لتسخيره بواسطة الذّات.

II. الكينونة مسلماً، وريثاً للإسلام

هذه الصّعوبة تُتَرْجِمُ عن نفسها أوّلاً في أشكال نداء مشطور أو أمر متناقض. وهذه الاستثارة المزدوجة هي التي كنتُ أفكّر فيها وأنا أُصغي إلى عبد السّلام الشدّادي، خصوصاً لّما قدّم نفسه، بقوّة وفضيلة فريدتين، بشجاعة الفرادة، بكونه وريثاً للإسلام، لا بكونه «مسلماً». كيف نفهم هذا؟

أريد أولاً أنْ أشكر عبد السّلام الشدّادي على عرضٍ سأحتفظ بذكراه طويلاً. لقد كان حافزاً على تفكيرٍ كثيرٍ، في أشياء كثيرة. أريد أن أتوجّه إليه مباشرة لأقول له على التّقريب ما يلي: يلزمني، بالنّظر لصعوبة الإجابة على جميع ما قلتَ، أنْ أستمع إليك من جديد في أناة وأكثر من مرّة، جملةً جملةً. وقد يستهويني في البدء التّفكير في صمت وأنْ أنتظر.

وبصدد الصّمت، فقد وجدتُ مع ذلك شيئاً من عدم الإنصاف في الملاحظات التي أبديتَ حول ما أسميتَه «صمتي» أو «امتناعي» إزاء وجْهَة الآخَر. ولّما تقول إنّني «لا أتكلّم صراحةً إلاّ عن أوروبا (وأشَدِّد على «صراحة»)، فلا يمكن الاتّفاق على ما تعنيه «صراحة» (فهو دائماً معنى غير مستقرّ، أو ملتبس) إلاّ بالاعتراف بأنّني لا أتكلّم في الحقيقة إلاّ عن أو منْ آخَر أوروبا – بل عن ومن آخَرِ غيرِ أوروبا، والذي ليس هو مجرَّد آخَر أوروبا. ذل ما يعنيه الاختلاف، الحاسم في نظري، بين الوِجْهَة الأخرى، ووِجْهَة الآخَر، وآخَر الوِجهة. فأعتقد إذن أنّني لا أتكلّم إلاّ عن ومنْ ما تؤاخذني بعدم الكلام عنه، حتّى وإنْ كنتُ لم أتناوله، وهنا أحكُمُ لك بالصّواب، على صورة تحاليل صريحة، وغنيّة، وكافية، بل الأمر بعكس ذلك.

كنتُ قد ألححت كثيراً، في وجْهَة الآخَر، على نوع من تقسيم الوِجهة (أو الحَدّ، أو الطّرَف، أو القضيب، أو الرّأس، أو الرّأسمال [مدلولات cap في الفرنسية])، وعلى التّمايُزات بين الوِجهة الأخرى، ووجهة الآخَر، وخصوصاً آخَر الوجهة، آخَرية آخَر (أخرى) ليست له الصّورة النّاتئة والمُسلّحة للوجهة. قلتَ أيضاً إنّني لا أكترث بباقي العالم. لاشكّ أنّ ضميري لن يكون أبداً مرتاحاً من هذه الجهة، إذْ نحن لا نهتمّ أبداً بما فيه الكفاية بباقي العالم؛ هذا صحيح، ويبقى على المرء دائماً دَيْنٌ إزاء هذا الباقي. لكن حتّى لو كنتُ، من عُمْق محدوديتي، لا أستطيع للأسف التّكفُّلَ بباقي العالم، فإنّ محاولة صغيرة مثل [كتاب] L'autre cap ليست «نظرياً وعملياً» موضوعةً، إنْ جاز لي القول، تحت شعار عدم اكتراثٍ بباقي العالم. وفي هذا الباب، كيف أكون قد «أزَحْتُ عن تحليلي آخَر الوِجْهَة»، كما ظننتَ بي؟ بل الأمر بالأحرى على النّقيض من ذلك، في نظرى على الأقلّ، في المبدأ. أقول في المبدأ، لأنّ تحليلاتي لكلّ ما يمكن أنْ نجعله في باب الوِجهة الأخرى – في تلك المقالة من بضع صفحات كانت في الأصل محاضرة – من الواضح أنّها غير كافية وغير ملائمة، فقيرة في الجوهر. لكنّني لا أرغب في الدّفاع عن نفسي، وكلّ مشروع تبريرٍ ذاتي سيكون هنا غير لائق، وفي الحقيقة ثانوياً بالنّظر للمواضيع الخطيرة التي تصدّيتَ لها.

كثيراً ما أحسستُ نفسي قريباً جداً، في الواقع، من ما قُلْتَ. ومن اليسير جداً عليّ أنْ أكون متّفقاً، مثلاً، مع ما ذكّرْتَ به اللّحظة من إغلاق الحدود [في أوروبا]. وغالبا ما أؤكّد،

في حلقاتي الدّراسية وخارجها، على هذا المنطق الظّاهر التّناقض : في اللّحظة التي تنفتح فيها الحدود داخل أوروبا، فإنّ معاهدات شينغن تُغْلِقُ تلك الحدود حول أوروبا. هذه ليست فحسب صورة مجازية، وإنّما هي كذلك صورة وشعار لمشروع أوروبيّ مُعيّن، ولتأويل راهن لمشروع «الوحدة الأوروبية». أنا كذلك متّفق معك حول البناء الأوروبي لصورة معيّنة عن الإسلام وعن تاريخه. هنا، بالفعل، يبدو أنّ تفكيكاً لهذا البناء يفرض نفسه.

أحسستُ إذن نفسي، في الأغلب، قريباً منك. لكنّك قريبٌ وَفْقَ المفارقات التي شرعنا في استكشافها، هناك حيث القُرْب يكون أحياناً منتهى البُعْد. وكثيراً ما حاولتُ أنْ أتخيَّل ما يمكن أنْ يكون عليه الشكل السّياسي الذي يرسمه خطابك، والاستخدام أو التّرجمة السّياسية المباشرة لمَا أمكنني فهمه من كلامك، واستعماله المحسوس والفعلي اليوم. لم أتوصّلْ أبداً إلى تحديده. غير أنّني قد لمحتُ من السّياسة الضّمنية لخطابك أحياناً ما يشبه الشّبح يَمُرُّ سريعاً جداً، سريعاً للغاية، ولابدّ لي من القول إنّي لستُ أطمئنُّ إليها اطمئناناً حقيقياً مجرّداً. لاشكّ أنّك لم تهدف إلى هذا، ونحن لا نتكلّم ولا نفكّر دائماً، لحسن الحظّ، لطَمْأنَة الآخَرين. لكنّ ذلك كان شبحاً، وكم أودّ أنْ أقْبَلَ بفرضية أنّ ذلك كان منّي هلوسةً أو فهماً مُحرّفاً.

ما استشعرته على الخصوص، هو ما أسميتُهُ المنطق الجهنّمي. إنّني في L'autre cap وهي مقالة صغيرة واحدة من بين أخرى غيرها لا أريد أنْ أُبْهظَها بالدّلالات، أُحَاول تحليل تركيب منطقيٍ هناك حيث يبدو غير ممكن الدّفاع عنه. لقد قلتَ، وأظنّ أنّي فهمتُ أنّك تلومني على ذلك، إنّ موقعي لا يمكن الدّفاع عنه: نعم، أحاول تعريف ما لا يمكن الدّفاع عنه. ما لا يمكن الدّفاع عنه بالنّسبة لأوروبيٍّ أو غير أوروبيٍّ. ولا يمكن اتّخاذ قرارات أو مسؤوليات - مسؤولية سياسية معيّنة - واعتبارها وُعُوداً إلاّ انطلاقاً من ما لا يمكن الدّفاع عنه. ولن يكون القرار أو المسؤولية ممكنيْن، في حال كونهما، إلاّ في تجربة اللاّحَسْمي أو المستحيل. ممكنيْن بوصفهما غير ممكنيْن. وإذا كنتُ لا أُقرِّر إلاّ ما هو ممكن، قابل للإنجاز، والبَرْمَجة، والتّوقُّع، وعلى قدر طاقتي، فأنا لا أفعل شيئاً سوى استعراض قُدْرة، وبَسْط إمكانية فعل، واختبار مؤهّلات. لذلك، وعلى نحوٍ مّا، فإنّني أتحمّل إذن بطريقة غير مُرِيحَة صعوبةَ الدّفاع هنا عن موقع معيّن.

انطلاقاً من هنا، أحسستُ بتذبذب في خطابك. فأنت، من جهة، تأخذ بالحسبان انقسام، وانشطار، بل تَشَظّي أوروبا وأيضاً الإسلام. وقد كشفتَ، بطريقة ناجعة وصائبة، عن استحالة التّعرُّف على وحدة أوروبا هذه بذاتها أو وحدة الإسلام هذه بذاته، إلاّ بواسطة الاستيهام والإسقاط والبناء. لكنّني في لحظات أخرى، كان لي انطباع معاكس: فقد كنتَ،

لأسباب «سياسية»، في حاجة إلى إعادة تشكيل وحدتين قويّتيْن وثابتتين تحت إسمي أوروبا والإسلام، وهويّتيْن كنتَ قريبا جداً من تحويلهما إلى جوهريْن وكيانيْن مجرّدين. وحصل فجأةً تناس لمدى اللاّتجانس المُكوِّن لأوروبا والإسلام. ولمّا قمتَ، في الأخير، بفَضْحِ قَلَقٍ ومُحتَدٍّ للحالة الرّاهنة لمَا يُصنَعُ بالإسلام (والفاعل المجهول لا يعني الأوروبيين فحسب)، هذا الفضح دون مرونة قد بدا لي على شيء من عدم الإنصاف تجاه الموارد التي يمكن أنْ يختزنها هذا اللاّتجانس، توجد إسلامات وتوجد أوروبات. ومن الجانبيْن، فإنّ بعض الخطابات تمتنع على أنْ تُصنَّفَ وتُتَّهَمَ بهذه السّهولة. ويبدو لي أنّ هذا اللاّتجانس هو الذي ربّما علينا أنْ نُرَاهِنَ عليه جميعاً.

فقد كان إذن من الصّعب عليّ اتّباعك. خصوصاً في الختام، لأنّك تُدينُ بصرامة «الإسلام» الرّاهن والوضع الرّاهن للأقطار العربية الإسلامية وفي الوقت نفسه تُحَمِّلُ مسؤولية الضّرر لأوروبا المُؤَقْنَمَة أو المُنْغَلِقَة في وحدتها. أشعر بالتّردّد والارتباك، ويصعب عليّ تعيين هويّة هذه الكيانات وجعلها موضوعاً للتّفكير، والاعتقاد بأنّها على هذه الدّرجة من الثّبات والتّطابق مع ذاتها. ويزيد من ذلك أنّك في لحظات أخرى يبدو عليك، وهنا أحسّ نفسي متّفقاً معك بسهولة أكبر، أنّك تَرْتَابُ عن حَقٍّ بهذا الإسقاط للأُقْنوم أو للاستيهام. وأكثر من الانزعاج، فإنّ هذا الخطاب يوحي لي إذن، أحياناً على أيِّ حال، بقلق سياسيّ. قلق حول ما يمكن أنْ يُشَجِّعَه مثلُ هذا الخطاب اليوم، عن قصد أو غير قصد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إنّ هذه بالطّبع، ليست سوى انطباعات أوّلية.

في لحظة معيّنة، أحسستُ بنفسي لأزال قريباً منك، ومهتمّاً للغاية بما تُخَاطِرُ به حين قلتَ ما قلتَ، ومع ذلك... كان هذا لمّا قدّمتَ نفسك بوصفك بالأحرى «وريثاً للإسلام» لا بوصفك مسلماً. هذه العبارة عسيرة على الفهم لكنّها تفتح مسائل مثيرة، مسائل المسؤولية أوّلاً. أيَجِبُ التّكفُّل بمسؤولية، أو ذاكرة، أو ميراث كلّ ما يرتبط بمادّة أو روح ديانة مّا (وثقافة ولغة وتكوين نَكُونُ مَدينين لها بكلّ شيء تقريباً) في اللحظة التي يصير فيها صميمُ صميمِ الدّيانة، أي الإيمان، وفي هذه الحال الكينونة-مسلماً، مهجوراً، مرغوباً عنه، بل موضوعاً موضع المُسَاءلة أو مرفوضاً، أو على الأقلّ موقوفاً؟ فهل كنتَ بالفعل تتكلّم عن هذا الإيمان حين قلتَ إنّك لا تتكلّم هنا بوصفك مسلماً؟ أم عن صورة الإسلام الرّاهنة (عن الشكل التّاريخي، وعن بنية تأويل الإسلام السّائدة، وإذن أيضاً عن شكله السّياسي، الدّيني-السّياسي، وعن كلّ ما يُسْقِطُهُ عليه المسلمون المزعومون - والآخَرون، بطريقة نزّاعية أو انعكاسية)؟ وفوراً بعد ذلك، ولإكمال هذا النّقد الذّاتي، قلتَ عن نفسك إنّك «مواطنٌ عالميٌّ حرٌّ».

إذن، أسمحُ لنفسي بأنْ أعرض على تأمُّلك هذه الملاحظة: إنّ هذا المفهوم عن المواطن العالميّ الحرّ ذو تاريخ طويل ومتشابك وذو طبقات. وهذا التّاريخ يستدعي كذلك نوعاً من

«التّفكيك» الذي سيقودنا من الكوسموبوليتية [مواطنية العالم] بشكلها الكانطي (التي تحتاج لكلامٍ كثير، والتي توجد اليوم مستخدَمةً بطريقة غير مباشرة أو جزئية في قانون ومواثيق المؤسّسات الدّولية ذات النّمط الأوروبي في الأساس)، حتّى القدّيس أغسطينوس، والقدّيس بولس والرّواقيين. إنّ كوسموبوليتية «مواطني العالم الأحرار» تجد نفسها في نقطة تَقَاطُعِ هذين التّراثَيْن وتنطبع بذاكرتهما. وفي هذه الذّاكرة يبدو لي الأصل المسيحي راجحاً. وكلمة الأصل ملائمة، لأنّ صورة بنية الأسرة (علاقة أب/ابن/إخوة) تُقَرِّر كلّ شيء.

كان القدّيس بولس يقول للمسيحيين ما معناه: «الآن، لم تعودوا مواطني أمّة، ولا دُخَلاء، بل أنتم مواطنو العالم». وكان يوضّح أنّ هذا العالم كان بيت اللّه، وأسرة الإله المسيحي، الذي نحن أبناؤه. وفي هذا النّطاق على الأقلّ، فالتّراث الكوسموبوليتي هو، بحكم تأسيسه، تراثٌ مسيحي. ويوجد مُكَوِّنٌ مسيحيٌّ في الصّورة المُهَيْمنة، وحتّى في الخطاب ذي النّزعة الكوسموبوليتية الملازمة لها. أيمكن إنكار هذا؟ كنتُ أتساءل إذن عن ما تصنعه، في الهمّ التّفكيكي الذي أعلنتَهُ، بهذه الكوسموبوليتية التي تتبنّاها.

وليس بالإمكان إلاّ مُسَايرتك، مبدئياً، حين تتّهم خطاب هيجل عن الإسلام. هذا فعْلٌ ضروريٌّ يمارسه عددٌ منّا منذ زمن بعيد، ليس فحسب بصدد الإسلام، وإنّما أيضاً بصدد الهند أو إفريقيا كما يراها هيجل على العموم. إنّ صورة «الرّوح الأوروبي» التي تُشكّل موضوع L'autre cap هي قبل كلّ شيء صورة هيجيلية، نصادف سماتها الثّابتة، عَبْرَ كثير من الاختلافات، في التّنويعات الهوسيّرلية، والفاليرية، والهيدغرية، إلخ. هنا سيكون من السّهل جدّاً عليَّ أنْ أكون متّفقاً معك، منذ عهد طويل، أطول ممّا تظنّ.

يبقى أنّه يصعب عليَّ أنْ أتعرّف على نفسي في الجهة الأخرى، هناك حيث تريد أنْ تدفعني مرّةً أخرى. أريد، وأنا أُعْزَلُ، أنْ أبوح لك بإحساس، مع كلّ ما يمكن أنْ يحتفظ به هذا الإحساس من تأرجح؛ و يبدو لي أنّ هذا التّأرجح ناتجٌ عن «استراتيجيتك»: لقد أردتَ احتلال جميع المواقع – بتَوَاقُت أو تعاقُب. لقد شَبَّعْتَ التّركيب، هذا المنطق الجهنّمي لكلّ المواقع، كأنّك، على نحوٍ مّا، كنتَ تخوض ما أسميتَه أنت نفسك، لتَوْضيعه وتعيينه، حرباً أنطولوجية، حيث الأشَقُّ هو تحمُّل سيادة الآخَر. والحال أنّني إنْ كنتُ حاولتُ تبيان شيء مّا في L'autre cap، فهو أنّ المسألة ليست مجرّد اعتبار الوِجْهة الأخرى، أي استيهامات الوجهة التي يلزم احتلالها أو امتلاكها من جديد (نزوة السّلطان والسّلطة، ورغبة احتلال موقع السّيادة، وموقع الوجهة، والرّبّان، وقمّة الرّأسمال، والرّأس أو الرّئيس، إلخ. [مدلولات الجذر الفرنسي cap])، بل كذلك التّصارع مع شكل السيادة ذاته – وإذن مع الوجهة: الوجهة ذاتها، وعموماً مع كلّ وِجْهَة. ولن نتقدّم كثيراً إذا اعتبرنا فحسب الوِجْهة الأخرى، لا آخَر

الوجهـة. أحاول أنْ أسَجِّل هذا على طريقتي، بتواضع، لكنّ شيئاً أساسياً لن يتحقّق إنْ لم نستسلم للأنْ يستحضرنا الآخَر (دون أنْ نستحضر نحن أنفسنا)، الآخَر دون وِجهة، آخَرُ الوِجهة. لأنّه باستحضارنا لأنفسنا، نُوشكُ أنْ نخضع مرّةً أخرى لشكلٍ جديد من الامتلاك أو الرّسْمَلَة. ينبغي الاستسلام ليس فحسب لأنْ تستحضرنا الوجهةُ الأُخرى، بل أيضاً آخَرُ الوجهة، آخَرَ السّيادة. لا أظنّ أنّ هذا سيؤدّي إلى السّلام، دون قيد ولا شرط (ينبغي التّساؤل هنا عن ما هو «السّلام») لكنّ هذا سيضع موضع السّؤال أشكال الحرب التي ذكرتَ، وخصوصاً الحربَ المُسَمَّاة أنطولوجية.

ما قُلتَهُ قد أعادنا إلى مسألة الاسم الكبرى، إسم الإسلام، لكن كذلك إسم أوروبا. ماذا نعني باسم الإسلام؟ أحياناً، كان عندي انطباعٌ بأنّك لا تريد لهذا الاسم أنْ يمتلكه أحد، وعلى نحوٍ مّا، أنْ يَتَثَبَّتَ بطريقة صارمة. وأحياناً أخرى، فهمتُ شيئاً آخر، وأنّك تعتقد معرفة ما هو الإسلام، وما الذي ينبغي تسميته بهذا الاسم، وما تقصده بهذا الاسم، أنت الذي تقول مع ذلك إنّك تتكلّم بوصفك وريثاً للإسلام أكثر ممّا تتكلّم بوصفك مسلماً. هذه هي النّاحية التي لستُ متأكّداً، وأنا أصغي لك بشغف، أنّني قد سمعتك جيّداً، وفهمتُ جيّداً ما تريد قوله تحت هذا الإسم: الإسلام، وما كنتَ تريد الشّهادة عليه من خلال نوعٍ من الاحتجاج الجذري الذي لا يُوَفِّرُ أحداً.

III. الأنْسَاب، والانتساب، والعَوْلَمَات

جميع هذه التّيمات (أنساب الميراث ذاته، الميراث الذي يكون المرء مسؤولاً عنه، ميراث مواطنية العالم [الكوسموبوليتية] مثلاً، وإذن ميراث عَوْلَمة معيَّنة)، أعتقد أنّنا صادفناها مرّة أخرى، وتناولناها بطريقة جديدة، وبشكل طريف، في خطاب جان-جاك فورطي. إنّ العمل الذي شرع فيه، وأقول هذا بقَدْرٍ مُتَساوٍ من الامتنان والأمل، يبدو لي عاجلاً وأساسياً، ولم أعد أجرؤ على أنْ أقول capital [رئيسياً]. إنّه، على أيّ حال، لابدّ منه. وسأكتفي بإيراد ثلاث مسائل هامشية.

الأولى بصدد ليبوفتز، و«تفسيره المقلوب» لكانط و«تصحيحه»؛ فقد أحسستُ برغبة في الدّفاع عنه. ليس فحسب لأنّ لديّ بعض الإعجاب بشجاعة مواقفه السّياسية، وإنّما لأنّ «القلب» عند كانط ليس هو مجرّد «المَرَضيّ». فتدوين القانون في القلب، وكذا ركن احترام القانون الذي هو السّبب في ذلك، يُخَصِّص له كانط مكاناً فريداً جدّاً: لا محسوس خالص ولا معقول خالص، إنّه بين المعقول والمحسوس. وهذا لا يخلو من شَبَه بما قاله ليبوفتز. لكن لنترك هذا الآن.

مسألة أخرى، أكثر عمومية وأكثر مبدئية في آن واحد: إنّها تعني في العمق موضوع الأنْسَابي [الجينيالوجي] ذاته، في سياق ما قاله جان-جاك فورطي بهذا الإدهاش وهذه الجدّة، تَبَعاً لنيتشه، وعن نيتشه، حول الطّريق نحو الأصول الذي قد يُفْضي إلى الهمجية -وما كان سيقترح تسميته، لولا خطورة سوء الفهم، «تهويد العالم»، في صَدىً لمَا كنتُ قد جازفتُ (مجازفة أقلّ خطورة، لحسن الحظّ، ومغايرة تماماً، لكنّها مجازفة على أيّ حال، وأنا أعلم هذا) بتسميته «لَتْيَنَةَ العالم». إنّ ارتيابي يتزايد أكث فأكثر في بع إيحاءات أو عواقب الموضوع الأنْسَابي [الجينيالوجي] الذي كثيراً ما ربطتُهُ بالتّفكيك. وكثيراً ما اتّفق لي أنْ أقول بتساهل مُفْرط وفي استعجال، حينما يُطْلَبُ منّي تعريفٌ للتّفكيك «in a nutshell» [بإيجاز كُلّيّ] : التّفكيك هو أيضاً شيءٌ مثل علم الأنساب، بمعنى نيتشيّ مُعيَّن (وكان فوكو يقول به أحياناً)، أيْ حركةً إنْسَابية [جينيالوجية] لتركيب جديد أو فَكٌّ التّركيب بالصّعود صوب الأصل والمصدر، إلخ. والحال أنّه ينبغي الأخذ مأخذ الجدّ، على ما يبدو لي، مخاطرَ مُعيَّنة، مخاطر أخرى: صحيحٌ أنّ طَلَبَ الأصل قد يُؤدّي إلى الهمجية، لكنّ جميع البنيات العامّة الأنْسَابية يشتغل فيها موضوعان يُثيران القلق: من جهة، نوعٌ من مُسَلَّمات بالاستمرارية، صريحة أو مضمرة، تنحو إلى تذويب الانقطاع، والحَسْم «الأليم»، والحَدَث، والتّحوُّل، في مجرَّد امتداد تطوُّريّ؛ ومن جهة أخرى، بحثٌ انتسابي، وهُجَاس الأسْرَة، ورمزيّة أبوية أو أمومية، بل «طبيعانية» معيَّنة من نمط تَوَالدي وراثي. وهذا إذن يمكن أن يؤدّي (وهو ما حاولتُ تبيانه بأناة أكبر في [كتابي] Politiques de l'amitié) إلى تعقيد منطق «الولادة» هذا [généa-logique]، والضَمّ والجينيالوجيا، مثلا، إنّ ما حاولتُ تبيانه في تلك المقالة عن الصّداقة، هو أنّ الامتياز الممنوح لصورة الانتماء الأسَرى، ولصورة الأخ، الابن-الأخ، يدفع ربّما إلى تفكيك حتّى سلطة الجينيالوجيا، أو على أيّ حال، تعطيلها. وهذه الملاحظة قد تقودنا إلى أبعد من هذا، إلى حدّ تعطيل الثّقة التي نمنحها بتساهل كبير إلى التّاريخية ذاتها. إنّ التّفكيك يشتغل دائماً باسم تاريخيّة معيَّنة، ومَنْ بوسعه أنْ ينكر هذا؟ غير أنّه يوجد في مفهوم التّاريخ، وعلى أيّ حال، في ما يربط التّفكيك بإعادة بناء وتحليل بناء تاريخ، وإذن بناء تاريخيّة، شيءٌ مّا قد ينطوي على المخاطر نفسها التي تنطوي عليها الجينيالوجيا. أنا بالطّبع لن أدافع عن لاتاريخيّة من نمط لازماني، غير أنّه في كلّ استغواء، لا أقول تاريخانيٌّ فحسب، بل حتّى المُتّصِف بصفة التّاريخ، تترصّدنا عودةُ الغَائيِّ، وعودة الانتساب، والجينيالوجي، وهذا أو ذاك الانتساب، أبوياً كان أو أمومياً. ومن ثَمَّ فإنّ العبارة التي تفضّل جان-جاك فورطي بإيرادها بصدد علاقة إغريق/يهود بوصفها موقعَ التّاريخية ذاتها، قد أفهمها بطريقة أقلّ وثوقاً بكثير.

مسألةٌ أخيرة تتعلّق بمصر. لقد تكرَّرتْ إشارةٌ إلى لحظة معيَّنة في القرآن حيث اليهود يُعَرَّفون بوصفهم مصريين، إلخ. كما لاحظتم، ففي كلّ التّواريخ التي نتكلّم عنها يتكرّر ذكر

المصريين: مصريون بالنّسبة للإغريق، مصريون في القرآن، يهود بوصفهم مصريين. ما هو إذن هنا الموقع الفريد والمليء والنّموذجي لمصر؟ إنّ مجموع إشكاليتنا هي أشْبَهُ بفرعٍ من المعرفة جديد يمكن تسميته علم المصريات الجديد. يمكن وضع هذا السّؤال على المصريّ الموجود بيننا، وأنا أتوجّه إليه: إذا شئنا الذّهاب إلى ما وراء هذا «اللّفظ» وربط هذه الملاحظة بالأسئلة السّياسية الخطيرة التي نطرحها على أنفسنا اليوم، اليوم بالذّات، حول الإسلام، أو الجغرافية السّياسية للإسلام، أو ما يتعلّق بالإسلام؛ فما هو موقع مصر الحديثة في هذا المصير؟

سأضيف أخيراً ملحوظة متواضعة إلى ما قاله فورطي في خلاصته عن حداثة معيّنة. لقد تكلّم في هذا الموضوع، بطريقة جريئة وحَذِرَة في آن واحد، عن العلاقات بين «لَتْيَنَة العالَم» مُعَيَّنة، و«تهويد العالم» مُعَيَّن. ومن اللاّزم هنا توضيح أنّ مسيحيين قد لا يستطيعون التّعرّف على أنفسهم في لَتْيَنَة العالم المذكورة، كما أنّ يهوداً قد لا يتعرّفون على أنفسهم في تهويد العالم المذكور. ولتدعيم هذا التّكافؤ، وهذا التّماثل بين النّزعتين الاثنتين: «تهويد وترويم وتنصير العالم...» [mondia-gudéo-romano-christianisations] يمكن تأويل الطّريقة التي يُدينُ بها ليوفتز قوميّة ونزعة عسكريّة إسرائيليّة معيّنة. وهذه الإدانة تعني أيضاً بالقدر نفسه، ونتيجة لذلك، محوراً أمريكياً-إسرائيلياً. لكن أليس هذا المحور أحد الرّكائز الأساسية للَتْيَنَة العالم؟

IV. توزيعة المستحيل أو البَدَلِيّة (الهِبَة، وتكرار الهِبَة، والهجران)؟ هاجر والمُفتَقَد

تأثّرتُ واقتنعتُ كثيراً بعرض فتحي بن سلامة. هذا النّص في نظري حَدَثٌ، وأودّ أنْ أقول كلّ امتناني لِمَا عُرِضَ علينا بهذه الطّريقة. عُرِضَ علينا للفهم والتّفكير.

سأنطلق إذن مرّة ثانية من الإحالة على مفارقة الهِبَة، وإمكان اللاّممكن: هِبَةُ ما ليس لَنَا. وإذا يمتلكها ملكية لا شُرْكَةَ فيها، إذْ يمكن القول، كما ذَكَرْتُ بذلك في موضعٍ آخَر (في Donner le temps على ما أعتقد)، أنّ هيدغر كان قال الشّيء نفسه، وأفلوطين كان قال الشّيء نفسه. إنّها ميراث غير قابل للامتلاك، هذه الفكرة عن الهِبَة بوصفها هِبَةً لمَا ليس يملكه المرء، ويَهَبُها لشخص لا يرغب فيها، وإذن لن يمتلكها هو بدوره، هِبَةٌ دون امتلاك ممكن، هبةٌ لا-ممكنة لمَا ليس مُمْتَلَكاً. نَسَبٌ متواصل لسلسلة من الانقطاعات، حيث الأبُ أو الأمّ يجدان أنْ لا أَحد يتعرّف عليهما.

إنّ كلّ ما عُرِضَ علينا للتّفكير يفتح أيضاً (وينفتح) على مسألة الأمّ الحاملة لجنين من امرأة أخرى. ومهما بلغ اليوم هذا الممكن، الممكن «الجيني-التّقني» من الجدّة الفريدة في التّحوّل، فإنّه ينبغي أنْ يُذَكّرنا بأنّ الأمّ كانت دائماً «حاملاً». وفي العمق، لا توجد أمٌّ طبيعية، أمٌّ جينيّة، وفرويد أيضاً قد «سقط في الفخّ»؛ فقد قال في [دراسته عن] «رجل الجرذان» ما

معناه أنّ الأب أذا كان دائماً «حيلة قانونية»، كما كان يقول جويس، واستنتاجاً لحكم عقليٍّ، فإنّ الأمّ، والأمومة تحتكم الى شهادة الإدراك الحسّي؛ واستخلص من ذلك، في ملحوظة طويلة، أنّ مجتمعاً بطركياً هو تقدُّمٌ لأنّ الأبوّة تستند إلى العقل، في حين أنّ الأمومة تستند إلى الشّهادة المحسوسة. ويكون هذا التّقريظ للمجتمعات البطركية لديه بواسطة إحالة على هذا الاستيهام العتيق: إنّنا نعرف فورياً مَنْ هي الأمّ، لكن لا يمكننا أبداً أنْ نعرف بكلّ تأكيد مَنْ هو الأب. غير أنّ الأمّ هي، في العمق، دائماً رمزية، دائماً على نحوٍ مّا أمٌّ «حامل» «surrogate mother» [أمٌّ بديلة]. ليس بالإمكان تفصيل هذا هنا، لكنّني كنتُ قد حاولت بسط هذه الإشكالية بتفصيل أكثر في حلقة دراسية.

ما برهن عليه فتحي بن سلامة، من بين أشياء أخرى، هو أنّه إنْ كانت توجد ثمّة هبَةٌ، فإنّها ترتبط على نحوٍ مّا بتجربة الهجران. والتّجربة الإسلامية البَدْئية بوصفها هجرةً-خلاصاً، تذهب في هذا الاتّجاه. وقد استوقفتني اللّحظة التي طُرِحَ سؤال أكرّره أو أترجمه هكذا كما أتذكّره: «كيف العلْمُ بوجود هبَة؟». يبدو لي أنّ هبَة المستحيل تَسْتَبْعدُ هيكلياً أنْ يكون ممكناً أبداً تحديد - تحديدٌ بواسطة حكم حاسم، أي بواسطة معرفة، أو أرشيف مُقْنِع - أنّه قد كانت ثمّة هبَة. إنْ كان ثمّة من هبَة، فليس بالإمكان معرفة ذلك. إنّها على مستوى لم يعد يتعلّق بالمعرفة، ولا ينبغي أنْ يتعلّق بها. إنّ إرادة المعرفة، وإذن تحديد إنْ كانت هبَةٌ قد وُجدَتْ - هو سلفاً بدايةُ الضّبْط الانتظامي للهبَة، وإعادة إدراجها في سيرورة تعيين الأبُوّة، بل في هذه الجدليّة الهيغيلية التي تُدْرِجُ الهبَة والغفران في حركة الوعي ومعرفة الذّات (انظر بهذا الصّدد فينمنولوجية الرّوح عن الشّرّ والغفران، تماماً قبل فصل بعنوان «الدّين»). إنّ الأب الأصلي هو، في نهاية الأمر، رُكْنُ هذه المعرفة، هذا الظنّ-بمعرفة-أنّه-كانت-ثمّة-هبَةٌ.

وفرَضيتي: إنّ القابل للمُقَايَسة، إذا أمكن القول، مع غير القابل للمقايسة (أي الهبَة)، هو فعْلُ إيمانٍ يتخلّى عن أنْ يعرف إنْ كانت ثمّة هبَةٌ. الهبة تنتمي أبدياً إلى مستوى الإيمان، وتفتح مستوى الإيمان، إيمانٌ مُتَحَصِّنٌ ضدّ كلّ معرفة، حتّى لو كان يستدعي ويتحكّم في المعرفة انطلاقاً من هذه اللاّمعرفة. فالإيمان يتخلّى، بصدد الهبة، عن المعرفة والعكس بالعكس.

ربّما توجد «الدّيانة» (وهي مؤسّسة متميّزة عن الإيمان الخالص، وهي سلفاً «سياسة») في اللّحظة التي يحصل فيها افتراض المعرفة هذا، وهذا «المُفْتَرَض معرفته» أو هذا الزّعم بالمعرفة، في لحظة تحديد الهبَة، وإذن حين تمتلك الهبَةَ هذه أو تلك من مؤسّسات الإيمان الاعتقادي والعقائدي، هذا الشّعب أو ذاك، هذه اللّغة أو تلك، مُؤَسِّسَةً نفسها بمثابة المُؤْتَمَن الجليل (والمعلّم) للميراث.

وبعبارة أخرى، فإنّ فعْلَ تعيين الأبُوّة، والتّحديد الواثق للهبة، إلخ. سَيُنْتِجُ الدّيانة (اليهودية، المسيحية، الإسلاميَة) هناك حيث ينبغي دائماً إمكان التّمييز مع ذلك بين الإيمان

والدِّين، كتمييز بين منطقين مختلفيْن، أحياناً غير قابليْن للفصل رغم اختلافهما، لكنّهما متنافريْن أحياناً أخرى، وفي كلِّ الأحوال دائماً لامتجانسيْن. إنّ إعادة تأويل الأب الأصلي في قصّة الهبَة هذه قد ذكّرني بنقاشٍ كنتُ قد رسمت خطوطه الأولى مع ماريون، هناك حيث من الضّروري لديه أنْ يُفكِّرَ الهبة بوصفها هبَةَ الأب؛ ينبغي، حسب قوله، أنْ تظهر صورة الأب هناك حيث يظهر لي أنّ الهبَة الخالصة، إنْ وُجِدَتْ، لا ينبغي لها أبداً أنْ تقوم مرّةً ثانية بتعبئة هذا التّشكيل العائلي.

طبعاً، من المستحيل عليَّ أكثر من أيّ وقت مضى أنْ أرتجل تفكيراً حول عملٍ بهذا الثّراء، والمَنْدور، كما أعتقد، لتغيير كلّ «توزيعة» تأويل هذه القصص المُؤَسِّسَة للأصل. نعم، «توزيعة» كي أكرِّر عبارة فتحي بن سلامة حين يقترح «توزيعة الأصل» تسميةً لهذا التّوزيع للعناصر الأصلية والنّتيجة المنطقية لـ«كان يا ما كان». وحين يُعْلِن- وهو يقول أشياء بهذا الحذْق عن الخاصِّي، والهبة، والهبَة الثّانية، والهجْران - أنّ «الكائن الأب مفقود منذ الأصل، وتَجَلِّيه مُسْتَقْبَلٌ إلى الأبد»، أميل إلى القول إنَّ الأب، كالهبة، مُقْبِلٌ على الفَقْد. وهذا حَدَثٌ - في حال وجوده - مُقْبِلٌ، مُقْبِلٌ من المستقبل. كأنّه فرصة وتهديد بإمكاننا اليوم أنْ نُعيِّنَ لهما اليوم أشكالاً تاريخيةً وسياسيةً، لاسيّما في العلاقات بين كلّ الدّيانات المُسمَّاة إبراهيمية، وبين «البَدَلِيّات» التي تنجزها تلك العلاقات من ديّانة لأخرى، أمّا عن البَدَلِيّة في تراث أبراهامي-إبراهيمي، وبالتّأمُّل في ما يقوله وماسّينيون، فقد تساءلتُ أيضاً عن الموقع (الجديد ربّما، لستُ أدري) الذي سيُمْنَح لما يُسَمَّى «ذبيحة إسحق» أو «رباط إسحق» في هذه الإزاحة التّأويلية المدهشة - وكيف تكون إعادة قراءة «بَدَلِيَّة» الكبش [كبش الفداء]، الذي ليس هو أيّ صورة ولا أيّ حيوان (ويرى فيه تقليدٌ تلموديٌّ صورةَ الأب الأصلي) (5).

٧. عن ظهر كلب : التباسُ الشّعريّ المُتأبّي على الإحصاء

ما الحيوان ؟ على أيِّ شيء تُحيل أسماء الحيوان، الحيوان-الكلمات؟ بعد الكبش المرئيّ في الحلم، والأب الأصلي المُقْبِلِ على الفَقْد، نلتفت صوب الكلب الأعمى. إنّني، في شعور الامتنان المنبهر الذي أوْحَتْ لي به محاضرة عبد الفتّاح كيليطو، لا أكاد أجرؤ على طرح سؤال. إنّه سيبدو غاية في الثّقل بعد الحركات الرّاقصة الرّائعة للفكر، والكلمة، والكتابة.

5) حول البَدَلِيّة القربانيّة، نشر فتحي بن سلامة منذئذ نصّاً رائعاً جداً. إنّني أحيل عليه، لكنّني أرى من اللاّزم إيراد شذرة لابن عربي لهذه البدلِيّة فيها دور هامّ. يتعلّق الأمر إجمالاً بالبرهنة، من بين أشياء أخرى، على أنّ «إبراهيم لم يستطع أو لم يعرف تأويل استيهام رؤياه : «التّضحية بابنه». لقد ظلّ «بلا شعور» بالموضوع الحقيقي لرغبة التّضحية. إنّ ما كان عليه التّضحية به، ليس هو ابنه، بل الطفل الذي كانَه إبراهيم نفسه.
و هذا نصّ ابن عربي : «اعلم أيّدنا الله وإيّاك أنّ إبراهيم الخليل عليه السّلام قال لابنه : «إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها. وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذّبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر.» [ابن عربي، فصوص الحكَم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، طهران، انتشارات الزهراء، 127هـ.].
F.Benslama, « Le sacrifice en Islam », *in* **Pardes**, n° 22, 1996, p. 31-32.

لقد تساءلتُ، من ضمن أشياء أخرى، كيف يمكن الإنصات فيها لصدى كلب معيّن عند سبينوزا، ولذلك التّلميح الشّهير والنّموذجيّ الذي أشار به هذا الشّبيه بالمرّان* إلى لفظة «كلب» التي لا تنبح أو التي تُسَمّى بها مجموعة نجوم سماوية. إنّها هنا مسألة اشتراك لفظيّ أكثر من كونها مسألة تَرَادُف. لكن ألسنا مَسُوقين، بين كلّ الخيوط والمسالك التي فتحها تأمُّل عبد الفتّاح كيليطو، إلى التّساؤل اليوم إنْ كانت الإنسانيّة التي يُطَالب بها الشّاعرُ الأعمى تكمن في القول الشّعري بوصفه كلاماً أو مقدرةً على الكلام (سيكَون الكلاب هم أولئك الذين لا يتكلّمون) أم تكمن داخل الكلام، كلام مشترك بين الكلاب والنّاس، في القدرة على التّرادف. وحسب كلمة المعرّي، سيظلّ كلباً ذلك الذي يتكلّم لكنّه لا يعرف جميع أسماء الكلب، السّبعين إسماً للكلب. إنّ الحيوان النّاطق الذي يريد الإنسان أنْ يكونه سيظلّ كلباً طالما يمارس نمطاً معيّناً من الكلام لا يكون شاعراً فيه بالتّعدُّدية والحركة اللتيْن ينقشهما التّرادف في الكلام. وبعبارة أخرى، فإنّ الحدود لا ترتسم بين الكلام واللاّكلام، بين الكائن المتكلّم والكائن غير المتكلّم، بل داخل طائفة المتكلّمين، بين الذين يُفْضُون أو لا يُفْضُون إلى ترادفيّة تَتَأبّى على الإحصاء. أليس الشّاعر الذي يفشل في العثور على المترادفات الأربعة الأخيرة، هو الذي يُكَابِدُ تجربة النّقص، وإذن تجربة الفائض بالنّظر إلى الذي صار هكذا ناقصاً؟ أي أنّه دائماً ثمّة مترادفاتٌ أكثر؟

فالحدود إذن تخترق الكائنات النّاطقة: تفصل بين الذين بمقدورهم بلوغ التّرادف وبين الآخرين، ومن بين أولئك الذين يَبْلُغُون التّرادف، تفصل بين أولئك الذين يعتقدون بقدرتهم على إحصاء التّرادف والسّيطرة على الالتباس (إنّه تقليدٌ أرسطيٌّ عظيم: يوجد التباس في اللّغة، لكن يمكن السّيطرة على الالتباس ووضع تراتبيّة للمعاني)، وبين أولئك الذين يتقبّلون تأبّي الالتباس على الإحصاء، الشّعراء الذين ينطقون، ويقتحمون، ويجازفون بتأبّي فائض المعنى على الإحصاء؛ سيكونون عمياناً بالقدر الذي يُصْغُونَ فحسب لهذا التّأبّي على الإحصاء، ويُصْغُون لذاتهم فيه، لكن ما وراء النّظرة والنّظَر المعرفي. نحن هنا في هاوية التُّخوم، تخوم في التّخوم نفسها، ومناطق حبيسة منطوية، مشتبكة، مُنْثَنِيَة، ملفوفة إلى ما لا نهاية.

قصيدة كيليطو استمعتُ لها كقصيدة هي تذكارٌ لقصيدة أخرى. أليست ترتكز على توليد الأحداث شعرياً، كتابةٌ تطوي وتُكَثّرُ التّخوم وبالتّالي تجرفها إلى تلك الهاوية؟

الكلام نوعٌ من العَمَى الرّائي. يوجد الكلام طالما لا توجد الرّؤية، ولأنّه لا توجد الرّؤية، ثمّة حيث ومتى لا توجد الرّؤية، حتّى لو كانت الرّؤية موجودة باعتبار آخَر. الكلام هو الأعمى. إنّ عنصر السّمع–الكلام أعمى، مُعْمٍ–مَعْمِيٌّ: تَعْمِيَة. الشّاعر هو الأعمى.

* المرّان هو اليهودي المكرَه على التنصّر في الأندلس بعد الاسترداد المسيحي، والذي حافظ سرّاً على ديانته الأصلية [المترجم].

هوميروس، ميلتون، نيتشه، جويس، بورخيس، ليسوا سوى أسماء حاملة لنظريّة العمى هذه (التي حاولتُ النّظر فيها في موضع آخر : Mémoires d'aveugle).

لكن هل العمى هو التكلّم فحسب - أم أنّه ينفتح، في الكلام، على التّرادف؟ هل ينفتح على التّرادف القابل للإحصاء أم ينفتح على التّرادف المتأبّي على الإحصاء؟ الشّاعر الحقّ سيكون ذاك الذي يبتدع اللّغة، والذي، نتيجة لذلك، بمقدوره دائماً خلق ترادف إضافيّ. ثمّة حيث نفس الكلمة مُقْبِلَةٌ على الفَقْد، أي أنّها تتعبأ، في إقبال حدوثها، بأكثر من معنى، وبتكثير المعنى. وفي المرجعيّة. أي أنْ يستقدم، في نفس الكلمة، كلمة إضافية. ما المقصود بترادف إضافيّ؟ في الواقع، إنّه كلمة هي في الظّاهر لَغْوٌ. لكن الكلمة اللّغو تنطق ربّما بجوهر كلام لم يعد تواصلاً أو أداتيّة إخباريّة، لكنّه بالأحرى تسميّةٌ، بل دعاء. لماذا المترادفات؟ أليس التّرادف هو فضاء الشّعر في اللّغة؟

يبدو مدهشاً أيضاً في هذه الحكاية الإعجازُ البلاغيّ، والانقلاب الشّعري، والقوّة على الإطاحة بسلطة مسيطرة. فالشّاعر هنا ليس عبقرياً فحسب بكونه يستسلم لتأبّي ترادف على الإحصاء، إنّه عبقريٌّ كذلك في سلطته السّياسية-البلاغيّة، بل في حربه. لّما يقول المعرّي: «الكلبُ مَنْ...»، في اللحظة التي يُسَبُّ فيها بالكلب، فهذا جوابٌ ما خَطَرَ على سَمْعِ أحد قطّ، مُتَعَذِّرٌ سماعُهُ في قوّته لأنّ الأمر لا يتعلّق إطلاقاً بشاعر أعزل. وهو أيضاً جوابٌ خادعٌ وخبيث. فقد يمكن أيضاً تأويل تأبّي المترادفات التي لا حصر لها على لإحصاء باعتباره فرصة الشّاعر البريئة في علاقته باللّغة، ومغامرة، ومجيئ، وانفتاح، وإنتج أحداث شعريّة لا متوقّعة، لا مبرمجة، مُتَأَبِّيَة على الإحصاء، بل مَهْدَوِيّة خَلاَصِيّة. لكن أليس ذلك أيضاً خدعة، وآلة حرب، وموقع استراتيجيّة منيعة؟ لغة حرب بقدر ما هي لغة سلام؟ يمكن للمتأبّي على الإحصاء أنْ يُسْتَعْمَل غير ما استعمال، الأفضل والأسوأ. وسيكون من العسير الحكم بأنّه طيّبٌ أو شرّير. إنّه كلبٌ إنْ جاز لي القول.

وماذا عن العلاقة بين الفعل الشّعري والحفظ عن ظهر قلب، والتّكرار الذي يكاد يكون آلياً لنفس الأشكال الدّالّة أو العروضية، إلخ. دون أنْ يكون فعل الفهم، أو الاستيعاب، أو الإدراك الذّاتي، أو الحدس للمعنى، أو حتّى للمترادف جوهرياً في تلك العلاقة؟ أليس هذا الغياب لحدس المعنى، وللحدس للمعنى، والرّؤية للمعنى، صورةً أخرى للعمى؟ عمىً جوهريٌّ للفعل الشّعري.

في هذه اللّحظة بالذّات ربّما نكون فيما وراء التّرادف. إنّ هذا التّرادف يجعل الدّال على نحو مّا ثانوياً، ويبقى سلطةً تراتبيّة على الصّيغة الدّالّة أو العروضية، ويسهر على جسد الكلمات، ويراقب المادّة الدّلالية للغة. كلماتٌ عديدة، وأسماء عديدةٌ بمقدورها أنْ تقول، على السّواء، الشّيء نفسه؛ في حين أنّه يكون الميل، في الحفظ عن ظهر قلب، إلى لااستبداليّة الدّال، ويقلّ الاهتمام بثراء التّرادف وقوّته الدّلاليّة.

لنتخيَّل أنّ المعرّي، بدلاً من أنْ يُسَبَّ بالكلب الأعمى، قد نُعِتَ باسمِ غيره؟ هل كلمة «كلب» قـابلة للاسـتـبـدال في هذه الحكاية؟ وإنْ لم تكن، لماذا؟ والمَعرَّة، هذا الاسم المتـعـدِّد الدّلالات لمدينة الشّاعر المعرّي، إسمٌ يستغلّه أبوجعفر، يعني أيضـاً الإثم، وداء الجرَب، والعار، والجُـرمْ... لكنّ ضـرورة الكلب تَظْهَـرُ ثمّـة حيث توجـد من جنس الـكلاب والعمـى علاقـةٌ جوهريّـة. الكلب هو البصـير كمـا قيل لنـا. ليس الكلب في الواقع هو الحيـوان النّابح، بل هو الحيـوان البصير. إنّه مـعروف بحدّة البـصر. فالكلب الأعمـى هو الحيوان المحروم من جـوهريّته الخاصّـة، حيوان يكون مـسلوباً من خاصّيته، أشبـه بإنسيٍّ لا ينطق. إنسيٌّ غيـر ناطق سيكون (سيمـاثل) كلباً أعمى. فالإحـالة على مدلول كلب هي، على نحوٍ مّـا، غير قابلة للاسـتبدال. لكن ما مرادفات كلب في العربيّة؟

أسـماء الكلب : كي توجـد إحـالة ثابتة، لابدّ مـن معـرفة أو الاعـتـقاد بمعـرفة مـا هو الكلب؛ ويوجد حيـنئذ عدد كبيـر من الأسماء المتكافئة لهـذا الشّيء؛ والمعرّي يَرُدُّ على الذين يسبّـونه بالكلب الأعمىَ بأنّهم يـقولون ما لا يعـرفون لأنّهم يجـهلون جميع مـعاني، وجـميع الأساليب والمجازات الكلبيّة. فالمترادفات هي في الواقع أسماء أخرى لنفس المعنى.

كنتُ، منذ عهد بعيد، قـد كتبتُ نصّاً صغيراً عن الشّعر: «مـا الشّعر؟»، (يتعلّق الأمر بقنفذ غير بصير، هو كذلك، بقنفذ أعمى أو هوميروسي)؛ و«الأطروحة»، إذا جاز لي أنْ أقول هذه الكلمة دون سـخريّة، هي أنّه يوجد رابط بين التّجربة الشّعريّة و«الحفظ عن ظهر قلب». وقد حـرصت على تَعْدَاد عـبارة «الحفظ عن ظهـر قلب» في لغات عـديدة. كنت على معـرفة جيّدة بـبعضٍ منها، لكنّني كنت أجهل كـيف يُقال «عن ظهر قلب» في العربيّـة. وهذا المقابل العربي كان قد كتبه لي أدونيس ذات يوم على منديل مـطعم أحتفظ به بعناية كبيرة. كنتُ قد دوّنته بإملاء أدونيس. ولَمّا استنسختـه آلياً نـشرته بعد ذلك. واليوم أيضاً، أخشى أنْ أكون، بعد نشره، قد نسيته. إنّه فيما أعتقد، «حفظ عن ظهر كلب*».

VI. كلّ أسماء العالم الممكنة

لقد حرّك جـان–فيليب ميلي آلةً للمساءلة قـويّةً وهائلةً. وسيكون من الشّطط، بل من اللاّمسؤولية، الطّموح إلى ارتجالٍ فوري لجواب متمـاسك. فأحجمتُ عن ذلك سلفاً، مقتصراً على بعض ملاحظات مرتبكة، غير كافية، استهلالية ولا منتظمة. ولمحاولة أن أذهب من جديد بنقاشنا نحـو موقع مناظرتنا والهمّ المشـترك الذي يجمـعنا هنا، فقـد تساءلتُ عن فعل هيـدغر

* هذه العبارة وردت بالعربيّة في نصّ دريدا [المترجم].
أنظر الترجمة العربية لهذا النص التي أنجزها محمد بنيس «ما الشعر؟»، جريدة الحياة، لندن، 10 يوليوز 1995.

بصدد مسألة العالم، مهما كان امتدادها الكامن فيما وراء لغة أو شبكة من اللّغات. إلى أيّ حدٍّ يكون هذا النّظر في المعاني المختلفة لكلمة «عالَم»، في تاريخ cosmos، mundus، إلخ.، قابلة للتّرجمة إلى لغات ليست يونانية، ولا ألمانية، ولا لاتينية؟ يوجد تقطيع كبير لهذا التّاريخ: الـ cosmos ما قبل المسيحي (الزّينة، النّظام، إلخ. [بحسب معنى الكلمة في اللّغة اليونانية]) الذي ليس هو الأرض ولا الكون، ثمّ العالم المسيحي (الخلق والدّنيا)، ثم بعد ذلك الـ Weltlichkeit والكتابة التي يقترحها هيدغر لها، والتي لا يمكن أنْ تُقال، مبدئياً، لا باليونانية، ولا باللاّتينية، ولا وفقاً للكوسموس اليوناني، ولا وفقاً للعالم المسيحي. إلى أيّ حدٍّ يقبل هذا الفعل (الفكري، أو الفلسفي، أو الشّعري) بترجمته إلى لغاتٍ أخرى، لن تكون اليونانية، ولا اللاّتينية، ولا الألمانية؟

وبعبارة أخرى، فهو السّؤال بعينه عن الكلب، هل ثمّة مرادفات لكلمة عالَم؟ وما عددها؟ إنّ مسألة المترادفات تُطرح داخل لغة بعينها، لكن هل يمكن طرح مسألة التّرادف داخل اللّغة باعتبارها مسألةَ ترجمة؟ هل ثمّة ترادف لكلمة «عالم»؟ وكيف التّفكير في هذا التّرادف في لغاتٍ أخرى، في لغات غير أوروبية، بالمعنى الواسع والمُلغِز لهذه الكلمة؟

بما أنّني قد دُفِعْتُ لاحتلال موضع في حوار ثلاثي حيث لا أدري إنْ كنتُ أنا المركزة، فسأتوجّه قَدْرَ استطاعتي، نحو فرضية أرغب على الأقلّ أنْ رسم خطاطة لها. إنّ نصّاً شهيراً لهوسّرل قد حلّله وساءله جان-فيليب ميلي على نحوٍ رائع. هذا النصّ قد أثار دائماً اهتمامي؛ كنتُ شرعت في ترجمته وتفسيره منذ حوالي خمسة وثلاثين عاماً، في مدخلِ [ترجمتي لكتاب هوسّرل] أصل الهندسة. والحال أنّ هذا النصّ المتأخّر نسبياً يمكن مقارنته، من زاوية نظر معيّنة، بفقرة من [كتاب هوسّرل] Ideen I، وهو مؤلَّفٌ أقدم بكثير. إنّ المقالة حول الأرض الأوّلية التّأصيل تقول لنا في الجملة إنّ العلْمَ الكوبرنيكي، الذي يجعل الأرض موضوعاً متحرّكاً، يفترض نقطةَ الصّفر للإدراك، وأرضاً أصلية أو أوّلية. وهوسّرل يسمّيها الأرض التّرنسندالية [المتعالية]. وهذه النّقطة الصّفر ليست فحسب أصلَ علمٍ ممكن، أو هندسة موضوعية، أو كوسمولوجيا، أو جيوفيزياء، بل أيضاً، وأوّلاً، الأصل اللاّمتحرّك والمطلق للعالم بالنّسبة لكلّ إنسان. والحال أنّ هوسّرل في Ideen I، الفقرة 49 فيما أعتقد، يستحضر، في باب الـ épokhè [تعليق الحُكم]، الفرضيّة، أو التّخييل، أو «التّنويع الخيالي» الجذري لتدميرٍ شامل للعالم، وفناء مجموع الموجودات، أو أيضاً فوضاه المطلقة، وصيرورته خَاوُساً [فوضى سديمية هي نقيض الكوسموس] أو تجاوراً «للسّيمولاكرات [الصّوَر المُمثّلة] من فرط النّزاعات الدّاخلية»: إنّ هذا لا يؤثّر بشيء، مبدئياً وجوهرياً، في الأصل المطلق للعالم؛ إنّ الأنا المتعالي الخالص، الذي يصير هكذا ممكن البلوغ بواسطة الاختزال التّرنسندالي، لا ينتمي للعالم، الذي هو، من جهته، من أجل الأنا. إنّ الأنا المتعالي المطلق، في

تجربته لهنا الآن، مستقلٌّ إطلاقاً عن العالم، وعن وجود العالم - وإذن عن وجود الأرض. والحال أنّه هو بعينه، هذا الموضع نفسه هو السّاكن. إنّه لا يتحرّك. حيثما انتقل، يحمل معه هُنَاهُ. وبالتّالي فهو لا يتحرّك. هذا هو الفعل الأساسي للفينمنولوجيا [الظّواهرية]: التّنبيه إلى البرّانية عن العالم المتأصِّلة أوّلياً لكائنٍ يُسَمَّى «ذاتاً» أو أنا متعالياً [ترنسندالياً]. وحين يُذَكِّر هيدغر، من جهته، أنّ كينونة الدازَيْن هي «في العالم»، فهو لا يُعيد إدراجه فحسب «داخل» العالم الخاضع لـ épokhè [تعليق الحكم] الفينمنولوجي، بل إنّه يُحَوِّلُ جذرياً تفسير كلمة «العالم» (Welt). إنّ سؤاله، ووضعه المثالية التّرنسندالية موضع السّؤال، تتلخصّ في التّساؤل: كيف تبرير تفسير «العالم» بوصفه كلّية الموضوعات الممكنة؟ وبعبارة أخرى لماذا تحديد الكائن بوصفه موضوعاً؟ بوصفه موضوعاً بالنّسبة لذَات؟ وما هي جنيالوجيا هذا التّفسير أو هذا المُسَلَّمة فيما يخصّ العالم؟

لكن دون أنْ ننغمر من جديد في هذا النّقاش العريض، نستطيع عَزْلَ بعض منطوياته الأخلاقية السّياسية. إنّ هوسّرل، حين يتفحّص تاريخ العقل، أي تاريخ الفلسفة، وتوجّهها الغائي نحو وحدة أنَويّة للبيْذاتية التّرنسندالية، يُمَيِّزُ ثلاث مراحل. المرحلة الأولى تعني «كلّ العالم» الإنساني؛ والبشرية العاقلة تتضمّن، كما يقول، «حتّى البابوزيين [سكّان جزائر في المحيط الهادي، كنايةً عن الأقوام البدائية]»؛ والثّانية ترتبط بظهور الفلسفة في اليونان وتلك الصّورة لـ«ليونان الرّوحية» (غير الأمبريقية، غير الجغرافية) التي تصوّر مُقَدَّماً الفينمنولوجيا؛ والثّالثة تتمثّل بالفكرة اللانّهائيّة للفينمنولوجيا التّرنسندالية التي بَلَغَتْ أخيراً غايتها telos، كما كانت تستعلن، لكن تستعلن فحسب، من خلال ديكارت، وهيوم، وكانط، إلخ. إنّ معقوليّة هذه الفينمنولوجيا التّرنسندالية وهذه «الوحدة المثالية» ستكون كلّياً وفعلياً كونيّةً؛ وستحقّق أخيراً ما كان مُسْتَعْلَناً عند أصل الفلسفة، في الصّورة الرّوحية لليونان.

هذا باختصار ما يربط هذا النصّ الخارق حول الأرض التي لا تتحرّك بالاختزال التّرنسندالي باعتباره اختزالاً للعالم، أي بالفرضيّة المُقَوِّمَة لتعليق الحكم époché التّرنسندالي القائلة بأنّ العالم يمكن أن يتلاشى دون أنْ ينال ذلك من الأنا المتعالي في صورته النّوعية الخالصة eidos. إنّ علم الظّاهرية هذا، وهذا الخطاب للفينمنو-لوجيا بما هي كذلك يقول لنا، حقّاً، وحدةَ ووحدانيّةَ العالم: يوجد فعلاً عالمٌ واحدٌ وهذا العالم هو ما يَظْهر للأنا المتعالي حتّى حيث لم يعد ثمّة عالمٌ موجود. العالم، العوالم، كثرة الثّقافات: كلّ هذا، كلّ الموجود الموضوعي، لا يمكن أنْ يظهر إلاّ بقدرته على التّلاشي، فعلياً، واقعياً، أمبريقياً، دون أنْ يكفّ الأنا الكوني عن قدرته على أنْ يَتَبَدَّى لنفسه، في جوهره (مبدئياً وبالأحقّية). إنّ اختفاء العالم الواقع لن يؤثّر في الكمال الجوهريّ للأنا المتعالي الخالص، ووعيه الخالص، مبدأ وحدة العالم.

لو حاولنا جعل هذا التّذكير الشّديد الإيجاز في علاقة مع المسألة الأساسية التي طُرِحتْ علينا، مسألة الطّارئ، والغريب الذي قد يأتي من عالم آخر، فماذا سيحدث؟ من جهة، لا تترك وحدة العالم هذه، وأفقها الغائي المطلق، أيّ موضع للغيرية أو للغرابة الجذرية لهذا الآخر، الطّارئ المطلق، بل للحدث المهدوي [نسبة إلى المهدي المنتظر] الذي سيميز قدومه، أيّ موضع لأيّ «عالم آخر»: لا ضيافة خالصة، ولا زيارة بُشْرَويّة لا يمكن استباقها، في هذا الصّدد. غير أنّه في آن مع هذا، فإنّ وحدة العالم هذه تظلّ أيضاً شرطَ الاستقبال، والضيافة، والتّعرُّف: الإنسان الآخر، مهما تَنَاءى المكان الذي أتى منه، فهو ينتمي إلى نفس العالم، وليس غريباً مطلقاً، إلخ. هذا خيطٌ هاد لتحليل قانونَيْن متلاقيين ومتناقضين للضيافة والحَدَث بوصفه طُرُوءاً. إمّا وإمّا: إمّا الاستضافة مع أفق انتظار، أي وحدة العالم، وبنيات استقبال، والسّلطة الممنوحة للمضيف الذي يظلّ سيّد بيته، وإمّا الزّيارة البشروية للطّارئ المطلق، دون أفق انتظار، دون حتّى «وحدة للعالم» مفترَضة. فالطّارئ المطلق يُوقِفُ وحدة العالم والتّاريخ، ويُغَيِّرُ العالَمَ في مرتكزه النّهائي، ويؤثّر في المَوْطِنِ المطلق.

وحين تحدّث جان-فيليب ميلي، في الأخير، عن منطق الـ«يمكن أنْ يكون»، فقد ربَط هذا بشيءٍ يُسَمَّى في الحداثة المنطقَ الاحتمالي. وأتساءل إنْ لم يكن المنطق الاحتمالي – الذي يظلّ من نمط ليبنتسي ومن مستوى القابلية للحساب – غير متلائم، على نحوٍ من المفارقة، مع فكر الـ«يمكن أنْ يكون» هذا. وما أميل إلى تسميته «منطق» الـ«يمكن أن يكون» يَتَحَمَّلُ أو يستقبل تجربة المُتَأبّي على الحساب، مُتَأبٍّ على الحساب جذريٌّ. حتّى و إنْ تطلّبت المسؤولية (القانونيّة، الأخلاقية، السّياسية) بعد ذلك أنْ يكون تفاوضٌ، وإذن حساب وتقديرٌ للمتأبّي على الحساب. وفقط بالدّخول في الما بَيْن من هذين المنطقَيْن، منطق القابل للحساب ومنطق الـ«يمكن أن يكون»، يمكن التّعرُّف ربّما على الما بيْن الذي يهمّنا هنا، ما بين التّخوم، ما بين الثّقافات، الما بين لما-بين-هذا-و-ذاك. ففي هذا المابيْن لا يمكن أنْ يكُون أُمَوْقِعُ، دون أنْ أتمكّن من تعيينه موضوعياً، ولا أنطولوجياً، وقوعَ هذا الحدث: تجربة الطّارئ الذي يُدَمِّر، أو يُشَوِّشُ، أو يُفَكّك كلّ نظام خطاب ليبنتس، طبعاً، ولكن أيضاً خطاب هوسّرل-هيدغر، ثمّة حيث، رغم عديد من الاختلافات، كلّ ما يقولونه، كلّهم، عن العالم يقتضي أفقَ إدراكٍ قَبْلي، وافتراض وحدة، وافتراض تماسُك، وانتماء، ولوغوس logos أو قول legein لتجميع، وأفقاً انطلاقاً منه أو على خلفيته كلّ ما يطرأ فهو يطرأ من حيث هو كذلك. إنّه بالنّسبة لهم (بالنّسبة لنا أيضاً إلى حدٍّ ما) بديهية قوية جداً: مهما طرأ منْ غريب، فينبغي له أنْ يرتسم في فضاء إدراك قبْلي، واستباق، في أفق معنيك؛ بل إنّ ذلك هو شرطُ المعنى. أنا مُدْرِكٌ لهذه الضّرورَ. أستسلم لها، وأخضعُ لها. غير أنّني أميل الى أنْ أتجرأ على القول إنّه إنْ كان ثمّة منْ طارئ آخر، إطلاقاً آخر، فعليه أنْ يهتك هذا الأفق، وأنْ لا يبقى ثمّة أفق؛ أو بالأحرى أنّه حتّى

قبل أنْ يُخْتَرَقَ هذا الأفق، فينبغي أنْ يخترقه، سلبياً، الآخَرُ تماماً. هذا ما تتطلّبه (من دون أنْ تُطَالبَ بشيء) فُجَاءَةُ الطّارئ المطلق، أي الآخَر المغاير تماماً والذي أصادفه أو يقتحم فضاءً أعتبره فضائي أو أحاول امتلاكَه. ينبغي أنْ أتهيّأ لاستقبال هذا (أو هذه) الذي يكون أيُّ تهيّؤ له قَبْلياً غيرَ ملائم وغير كاف، بل مستحيل. إنّ الحديث عن الغريب، يعني الحديث عن إمكان هذا اللاّ-ممكن ذاته، وعن هذا العالم اللاّ-ممكن. لا-إمكانٌ للعالم ليس سلبياً، ويظلّ الفرصةَ، فرصة الآخر- وفرصة كلّ العوالم الممكنة. وإذن حظّ الحَدَث، والمستقبل والتّاريخ. هذه الفُجَاءةُ ينبغي أنْ تَحْدُثَ كي يكُونَ مستقبلٌ وطروء الطّارئ، كي يطرأ هذا الطّروء، ثمّة حيث لا أفق لي، ثمّة حيث لم أكن أتوقّعه. وبعبارة أخرى، فمسألة أفق التوقُّع هي التي تفرض نفسها هنا، مسألةُ تجربة دون أفق توقُّع: علاقةٌ بالمستقبل، بالآخر، بالحَدَث- وبالموت، فيما وراء كلّ أفق تَوَقُّع، أي كلّ عالم-ممكن، قَبْلياً ممكنٌ من حيث هو كذلك.

من العسير جداً الدّفاع عن هذا، فهو شَرْخٌ لطيفٌ لكنّه خطير مع الخطابات القويّة لليبنتس، وكانط، وهيغل، وهوسّرل، وهيدغر، إلخ. عليَّ تَوَقُّعُ أنْ لا أتوقّع، أنْ أتوقّع، دون معرفة، أنْ يطرأ الآخر إطلاقاً في كلّ لحظة. إنْ كان لمَا أقول هنا معنىً، فهو نهاية المعنى، وإذا كان لنهاية المعنى هذه معنىً، «makes sens»، فأرجو أنْ يكون ما أقوله هنا غير مُسْتَغْلَق تماماً، في اللّحظة ذاتها حيث يتوارى هذا في أفق المعنى. إذن، ما هو العالم في هذه الحالة؟ على نحوٍ مُبَسَّط، ودائماً على نحوٍ بالغ التّبسيط، فإنّ هذا يفتح الباب ربّما لنتائج سياسية، وأخلاقية، وقانونية ملموسة جداً. إنّ الوحدة من دون وحدة العالم، هي ما «أشاطره» مع أيّ أحد، مع كلّ «طارئ»، كلّ حيٍّ، إنساناً أو حيواناً، كلّ «طارئ» يمارس «نفس» تجربتي. «نفسها» من حيث هي مغايرةٌ تماماً- أيضاً. و«أعْلَمُ عن تجربة» أنّ هنا - الآن الخاصّ بي غير قابلٍ إطلاقاً للتّرجمة، وأنّ العالم الذي أتكلّم فيه هنا والآن مُتَغَايرٌ إطلاقاً، لا يشترك في شيء مع عالم أيّ واحد هنا. ما أحسّه في نفسي، وما أحياه في نفسي، الطّريقة التي تخطُر بها الكلمات على ذهني، كلّ هذا غير قابلٍ إطلاقاً للمقايسة. مع تعدُّد أولئك الذين يتلقّونه، ويفهمونه قليلاً أو كثيراً كلٌّ واحد على طريقته وكلّ واحد انطلاقاً من هُنَاً مختلف لا نهائياً عن هُنَاي. ليس ثمّة من فضاء مشترك؛ فهذه المسافة بين هُنَاه وهُنَاي لامتناهية، وكلّ آخَر وكلّ لحظة أخرى من آنَايَ هي أبعد عنّي، هنا والآن، من القمر. ما أقوله هنا هو ذو ابتذال مؤسف، لكنّني أحاول تسجيل هذه الحتمية. إنّ بين «هُنَايَيْن» اثنين توجد لااختزاليةٌ لامتناهية، وتَغَايُرٌ لامتناهي. يُجَرِّبُ ذلك حين الموت، ولكن أيضاً في كلّ لحظة.

ومع ذلك يوجد «عالم». ونهاية الأمر أنّ هذه الآخَرية اللاّمتناهية، وهذه اللااختزالية اللاّمتناهية لمسافة لا تقبل المقايسة، وهذه اللاّمقايسة المطلقة لا تمنع من أنْ يطرأ شيءٌ، وأنْ يكون تخاطب، وتقع حروب، ويكون حلمٌ بالسّلام، وأنْ تكتسحنا الشّفقة. وبالعكس، فإنّ

هذه الآخَرية، وهذا اللاّ-إمكان هما الشّرطُ لكلّ هذا. يوجد ما لا يتناهى من العوالم غير القابلة للتّرجمة وغير القابلية للتّرجمة هذه هي شرطُ طروء أحَدها بالنّسبة للآخر. إنّه الأُنْسُ الذي كنّا قد تحدّثنا عنه في البداية. هذا مبتذلٌ للغاية، لكنّه ابتذالٌ تفشل في أخذه بالاعتبار الخطابات القويّة جداً، والمحترَمة جداً، التي تُشكّل تاريخنا وتصنعه. هذا الشّيء البسيط جداً لا أفق له، إنّه غياب الأفق. ينبغي للطّارئ أنْ يفاجئني إلى حَدٍّ أنّني لا أستطيع حتّى تحديده بوصفه إنساناً. لّما نتحدّث عن القومية، إلخ.، نتحدّث عن البشر. غير أنّ الآخر الذي قد يأتي يمكن أنْ يكون إلهاً أو كلباً، وليس بمقدوري حتّى أنْ أستَبقَ الوجهَ الإنسانيَّ للطّارئ. إنّني مرتبطٌ، داخل هذا اللاّ-ارتباط الاجتماعي، بأيّ واحد، والضيافة المفتوحة للطّارئ من دون شرط ينبغي أنْ تفتحني على الطّارئ أيّاً كان، لكن كذلك على ما يُسَمّى بهذه السّهولة حيواناً أو إلهاً. الخير أو الشرّ، الحياة أو الموت.

لعلّ منطق الـ«يمكن أنْ يكُون» ينبغي أيضاً أنْ يرتسم ضِمْنَ منطق الاحتمالي؛ آنئذ يرتسم اللاّمرتَسم وينبغي لنا أنْ نتحدّث عن هذه الأشياء، وهذه الأحداث، وهذه التّجارب التي يمكن أنْ لاَ يكون لها معنى. فقط بتطويع ما ليس له بَعْدُ معنىً، وبإعادة تطويع، بطريقة معيّنة لا بأخرى، يمكنني أنْ أعدَ بما سَوف-يأتي، أو أنْ أعدَ نفسي لِحَدَث الطّروء. إنّ ما لا يَسْتعْلِنُ يَسْتعْلِن أيضاً كالذي لاَ يستعلن. التّغاير الذي أتحدّث عنه يرتسم؛ وهو يترك بصمته عن اللاّمُرْتَسَم على السّطح الذي لا يمكنه استقبالها والمُغايرة له. إنّني أنقل إلى خطاب منطقيٍّ شيئاً ليس منطقياً. أستَبِقُ أيضاً غير القابل للاستباق. لا من حيث هو كذلك، وإنّما كالذي يتوارى من حيث هو كذلك. على أيّ حال فأنا أقول هذا أو أعتقد أنّني يمكنني أن أقوله. أعتقد أنّه يمكنني أنْ أشهد على ذلك.

إنّنا داخل موقعية للـ«هُنَا» غير قابلة إطلاقاًللاختزال، «هُنَا» أُدْركه سلفاً من حيث هو «هُنَاك» الآخَر. أنتم هنا بالنّسبة لي، لكنّني «هناك» بالنّسبة لكم. فكلّ «هنا» هو عالمٌ، وانفتاحٌ لعالَم، وأيضاً كلّ ولادة؛ وكلّ موت هو نهايةُ عالم: الموت هو عالمٌ يندثر. وإذا كان كلّ موت هو نهايةُ عالم، فتوجد إذن عوالم لامتناهية. إنّ ما يُسَمّى بالعالم، هو الظّهور أو الافتراض الضّروري، الحيوي، لتجمُّع «إيماني» (أي أنّه يتعلّق بفعل إيمان دون معرفة)، لجَمْع (colligère)، لاستقبال وإيواء لهذه العوالم اللاّمتناهية، العوالم الممكّنة والحقيقية. ومن البديهي أنّه لو لم يكن موجوداً سوى اللاّتناهي المُتَبَدِّد لعوالم حقيقية، لكان ذلك لا يُطاق، فلن توجد علاقة بالآخَر؛ إنّ ما يُسَمّى بـ«العالم»، هو الاستباق غير القابل للاختزال، لفعل إيمان، وافتراض جماعة، وتجمُّع لهذا التّبدُّد. إنّه هو الإيمان ذاته. إنّ وجود تَبَدُّد لا متناه هو الذي يجعل المحاولة البائسة لتأسيس أفق مُتَجَمِّع، جماعيٍّ، أي الإيمان، تصنع التّاريخ الذي نتحدّث عنه.

لو ربطنا المعنى بالأفق، باللّوغوس، بتصنيف المجموعة، بالمجموع أو التّجميع، فإنّ هذه الكثرة نفسها، من حيث هي كثرةٌ خالصة، لا معنى لها. لكنّ هذا اللاّمعنى ليس سلبياً فحسب. ليس فَقْداً، بل هو أيضاً فرصةُ قول، وانبثاق المعنى، إنّه الفرصة داخل اللاّمعنى، وعَبْرَهُ؛ والما بَيْن التُّخُومي لهذا الـ «عَبْر» هو التّجربة، التّجربة التي هي السّلطة، لكنّها السّلطة التي تُكَفِّرُ عن نفسها، كما يقول تقريباً [موريس] بلانشو و[جورج] باطاي.

لو قيست العمومية النّظرية الهزيلة جداًّلمَا أقوله هنا، فينبغي استخلاص أنّ هذا قد بدأ قَبْلَ الإنسان، قَبْلاً مع الحيوانات أحادية الخليّة. فهذا يعني الحيّ عموماً، الذي هو سلفاً، كما تعلمون، يظلّ وحدةً مفترَضةً.

وأيضاً لتمييز مستوىً من اللاّحَسْمية، بطريقة أخرى، يمكن عكس السّؤال المطروح. كيف يمكن تحديد قابلية الإحصاء إنْ لم يكن ذلك انطلاقاً من الخلفية السّديمية للمُتَأبّي على الإحصاء؟ أو من «يمكن أنْ يكون» الذي لا يأتي لِيَتاخِمَ أفق القابل للإحصاء، لكنّه يسبقه، ويحمله ويتجاوزه في «جوّانيته» ذاتها؟ حين أفكّر في هيدغر وفي الإحصاء بقدر ما أفكّر في نيتشه الذي يقول، متحدّثاً عن المستقبل، إنّه سيأتي يوماً فلاسفةُ آخرون سيكونون فلاسفة الـ«يمكن أنْ يكون الخطير». هذا ليس في علاقة مع الإحصاء، بل مع الجدل. يقول نيتشه إنّ الميتافيزيقيين ليس بمقدورهم أنْ يفكّروا في المتناقضات التي لا يتألّف منها تركيب، متناقضات غير جدلية. وفقط فيما وراء هذا التّقليد الميتافيزيقي سيستعلن بالنّسبة للمستقبل «فلاسفة الـ "يُمكِنُ أنْ يكُون" الخطير».

إذا كانت التّجربة تفترض المقصدية، وأفق المعنى، إلخ.، فإنّ كلّ ما قُلْتُهُ يجد حَدّاً جدّياً له. إنّ الاستعمال السّائد لمفهوم التّجربة في الفلسفة، وخصوصاً عند هوسّرل، يؤكّد بقوّة كلّ ما قد برهن عليه جان-فيليب ميلي. نعم، إنّ قطب الأنا المتعالي، بالنّسبة لهوسّرل، ليس هو هذا العالم أو ذاك، بل أفق التّجربة اللاّمتناهي. غير أنّه في هذا التّراث القوي والطّاغي ربّما، والذي يُحَدِّد الدّلالة المهيمنة لكلمة «تجربة»، يظلّ لُبُّ هذه التّجربة ربّما غير مُفَكَّرٍ فيه. لأنّ ما أحاول تمييزه، هو أنّه، على العكس، لن توجد تجربةٌ (إذا كانت «تجربة» تعني كذلك اختراقاً، ولقاءً بالذي يأتي، وتأثّراً بالذي يطرأ، بالذي ليس هو الذّات)، لا توجد تجربة بالمدلول القويّ للكلمة إلاّ حيث أكون متأثّراً بشيء هو مغايرٌ لي تماماً، بـ«كثرة للعوالم» غير قابلة للاختزال. في هذه التّجربة يجيئني «شيءٌ» آخر، سواء كان شخصاً، أو مستقبل المجيء، أو أيّ شيء أو أيّ أحد. ليس ثمّة من تجربة بخلاف هذا. لكي يتأثّر أناً بشيء آخر، ينبغي للاستباق المقصدي أنْ يُبْطَلَ أو يُهْزَم، وعلى أيّ حال أنْ يُتجَاوَزَ ويُفَاجأَ. حيثما كان بوسعي أنْ أبْسُطَ أفقاً من المقصدية، فإنّني أُضْعِفُ أو أُبْطِلُ مجيءَ الآخر هذا - وإذن أضع قيداً

للتّجربة. ومهما كانت ضرورة آفاق المقصدية، فإنّ هذه الآفاق تُضْعِفُ غيرية الذي يأتي، وبالتّالي تَحُدُّ من التّجربة ذاتها. لابدّ فيها إذن من انقطاعٍ أو ثغرةٍ في أفق التّوقُّع. تلك هي التّجربة. ليس بوسعي طبعاً إخضاعُ الخطاب حول التّجربة أو وصف هذه التّجربة لمنهج الفينمنولوجيا - من جرّاء تعريفها ذاته. أرى جيّداً أنّ هذا رهانٌ خطيرٌ بالنّسبة للفينمنولوجيا. هذا لا يقدح طبعاً في قيمة الفينمنولوجيا أو في تراثها. فهي تحافظ على حقوقها، وقوّتها، وحقلها، لكن ينبغي أو يمكن رَسْمُ حدودها. ومن زاوية النّظر هذه يمكن القول تقريباً، كما قد حَدَث: «ليس ثمّة تجربةٌ مقصديّةٌ عن اللاّوعي»، لكنّ هذا يرتبط بالمقصود بكلمة تجربة. فضلاً عن أنّ هوسّرل كان قد اهتمّ باللاّوعي. لاشكّ أنّه لا يمكن مباشرة تجربة اللاّوعي بمصطلحات الفينمنولوجيا الهوسّرلية المحضة. لا يمكن وصف اللاّوعي بواسطة أدوات الفينمنولوجيا الهوسّرلية. غير أنّني أميل إلى القول إن تجارب عن اللاّوعي ليست موجودة فحسب، بل إنّه ليس ثمّة من تجربة إلاّ بشرط اللاّوعي، بشرط أنّه يوجد لاوعْيٌ. إنّ الوعي، في تجميع الذّات كما في المعرفة بها، في الحضور بوصفه حضوراً للذّات، يَحْمِلُ في داخله، في أفق ما ينحو إلى أن يَعْكسها إلى وعيٍ بالذّات، إلغاءَ التّجربة نفسها: اللّقاء المُتَأثّر، في صميم سلبية لا مقصدية، لَلطّارئ، لكلّ آخَر يأتي قَصْدَنا. قَصْدَنا أي بغتةً، ثمّة حيث عمودية الارتفاع المطلق تعني الحَدَث، دون ادّعاء سيطرةٍ أو إعادةِ امتلاك، على تخوم الاستباق، والافتراض، والترقّب، المستقبل بوصفه حاضراً مستقبلاً.

VII. ترجمات الضّيف

إنّ فريد الزاهي*، بإرجاعه مسألة التّرجمة إلى مسألة الضّيافة، بل إلى الجذر ذاته للضيافة، قد منحني فرصةً، أشكره عليها، لأقول امتناني. امتنانٌ لا أدري أنا نفسي كيف أُحَدِّده. وفيما وراء الاستقبال الذي خصصتموني به الآن بمثل هذا الكرم، فإنّني أحسّ جيّداً أنّ ضيافةً، مع كلّ هذه الغوامض، تذهب بعيداً، عَبْرَ النّصوص، والتّرجمات، والاشتغال على اللّغة، ضيافة تتجاوزنا بكثير، منذ زمنٍ طويل، ولزمنٍ طويل.

أنْ تكون ترجمة [كتابي] Spectres de Marx قد أنجزتها امرأة، امرأة لبنانيّة، فهذا هو المهمّ من نواحٍ كثيرة. لستُ أدري إنْ كان هذا نادراً بالنّسبة للتّرجمات العربيّة، لكنّني أعلّق دلالة كبرى على واقع أنّ كثيراً من التّرجمات، في العالم، تعود اليوم إلى نساء. هذا الواقع الذي ليس بوسعي أنْ أعطيَ عنه أرقاماً موضوعيّة، يظلّ من اللاّزم تأويله، مثل هذا الواقع الآخر، الذي يمكنني أنْ أشهد عليه: إنّ عدداً كبيراً من كتبي، الغالبية دون شكّ، قد ترجمتها

* نتأسف لعدم تمكننا من نشر النص العربي لمداخلة فريد الزاهي حول الترجمة ضمن هذا الكتاب.

يَدُ امرأة، وغالباً ما كان ذلك بطريقة رائعة (أفكّر على الخصوص في التّرجمة الأنجليزية لكتاب Spectres de Marx أنجزتها بيغي كاموف Peggy Kamuf، التي أصدرت ترجمات عديدة نموذجيّة لكتب أخرى، والتّرجمة الألمانيّة لـ **Spectres de Marx**، أنجزتها كذلك امرأة، سوزان ليدمان Suzanne Lüdmann). إنّني أُلِحُّ على هذه النقطة لأنّ المترجمين هم في نظري أفضل القرّاء. بل هم وحدهم القرّاء، إذا اعتبرنا، كما أميل إلى ذلك، أنّ القارئ اليقظ يكون متنبّها دائماً في النصّ إلى ما يشتغل في الجسد الاصطلاحي للّغة، وما يعرض نفسه فيها ويَستكنُّ في تلك المواقع حيث تبدو التّرجمة في الآن ذاته ممتنعة وبالتّالي مطلوبة بالذّات. إنّ أيَّ واحد يقرأ نصّاً، ويقرأه جيّداً، مُعيراً الاهتمام المطلوب كلّه إلى اللّغة الخاصّة، وعمل الكتابة، وفَرَادَة التّأليف، إلخ. هو في موقع المترجم، يكابد سلفاً، مختبراً نفسه فيها، مقاومةَ كتابة مفكِّرة وشعريّة واصطلاحيّة. ولهذا السّبب، السبب الوجيه، يُخيفُ المترجمون أولئك الذينَ يكتبونَ نصّاً «أصلياً» كما يُقال. فالمترجمون، في عراكهم الجسدي مع النص، يتعرّفون كذلك على نقاط الضّعف، و العَرَضيات، والممكنات الأخرى التي جعلها انْبِتَارٌ مّا تظلُّ هاجعة. إنّني أتبيّن، حين يطرح عليَّ المترجمون أسئلة، أنّه كان بإمكاني أنْ أكتبَ هذا أو ذاك بطريقة أخرى، وأكثر من هذا، أنّه كان ينبغي لي أنْ أكتبها بطريقة أخرى، وأنّه، فجأة، يتأكّد قسط من المصادفة ثمّةَ حيث كان يمكنني ويلزمني، لو فكّرتُ في التّرجمة المُقْبلة، أنْ أكتب بطريقة مختلفة، أيْ شيئاً آخر. ثمّة أيضاً، بالمدلول القويّ للكلمة، اختبارٌ للحقيقة. وسؤالٌ لهذه الحقيقة لَمّا تكون هي حقيقةُ مَا يَرْبطُ حقيقةً مّا بمصادفة اللّغة القومية الخاصّة.

أنْ يكون **Spectres de Marx** قد وقّعَتْهُ بالعربيّة مُتَرْجِمَةٌ، وأنْ تكون التّرجمة «مُقَرْصَنَة»، خارجة عن القانون، فهذا ما يستأهل كتاباً آخر. إنّه كتابٌ آخر. وبتصفّحي لتلك التّرجمة مثل (كلب) أعمى، رأيتُ، من بعض العلامات الخارجة عن اللّغة والتي استطعتُ لكَّ رموزها، أنّ تلك التّرجمة كانت متسرّعة بعض الشيء، ولستُ أدري إنْ كان لي الحقّ في أنْ أشكو أو أتّهم، بل إنّني أحببتُ اختيار كلمة «طيف» مقابلاً عربياً لـ«spectre»، التي ذكّرنا فريد الزّاهي بمقصديتها وإيحاءاتها. وأنْ تَصلَ أطياف ماركس – في هذا الانحراف المنتظم (لكنّه أيضاً المُبْدِعُ لقواعده) الذي تكونه التّرجمة دائماً – إلى التّذكير كذلك، إجمالاً، بالشّعر الغزلي وحتّى بصورة النّبيِّ، وعودة المعشوق في نسق للنبوّة، فهذا لا يزعجني، حتّى لو لم يكن ذلك تماماً أو فقط أو مباشرة ما كنتُ أريد قوله – أو ما كنتُ أعتقد أو أقصد قوله. يتعلّق الأمر هنا بنصٍّ آخر، لكن ليس أيّ نصٍّ آخر. إنّه يُخاطبني، ويُجيبني، ويتكلّم معي، ومع الكتاب المُتَرْجَم، ولو ثمّة حيث لا أُرَاقبُ جميع معناه. هذا يهمّني. أي: هذا يُوَرِّطني في داخل التّرجمة ذاتها. أنا فيها، وموجود فيها، وأجد نفسي فيها مهتمّاً، في نصٍّ يتجاوزني من كلّ جهة، هناك بالذّات حيث لا أَعْلَمُ عنه شيئاً، وحيث ليس بمقدوري أنْ أُعيد امتلاكه عن بيِّنَة.

يسوقني هذا إلى بضع ملاحظات.

لنأخذ من جديد مثال «Positions» الذي حلّل فريد الزّاهي ببراعة إمكاناته المختلفة. إنّ حركيّة كلمة Position في الفرنسيّة (التي أشرحها في هامش لحظة اختياري لتلك الكلمة) تَمُرُّ، من بين مواضع أخرى، بأوضاع العمليّة الجنسيّة. «Positions» في الفرنسيّة هي أيضاً، بصيغة الجمع، مواقف وأوضاع وحركات الجسدين أثناء المضاجعة، والتّلاحم الجسدي لكائنين مُتَجنِّسَيْن، ذكر وأنثى، أو ذكر وذكر، أو أنثى وأنثى، مع كلّ هذا التّركيب المشتغل في النّصّ. لأنّ position هي طبعاً الأطروحة (thesis : thèse [باليونانية] و Setzung [بالألمانيّة])، وبالتّالي كذلك، الموقع الإيديولوجي، والموقع أو التحزّب في السياسة. كلّ هذا ليس قابلاً للتّرجمة مباشرة في كلمة واحدة، حتّى في اللّغات التي تستعمل الكلمات نفسها (مثلاً لا تستعمل الأنجليزيّة الكلمة نفسها للالتحام الجسدي الجنسي، وكذلك الشّأن في الألمانيّة، على الأقلّ في حدود علمي). وسَلَفاً إذن، فإنّ الاحتفاظ بالكلمة نفسها يؤدّي إلى ضياع شيء مّا. «شيء مّا» يتيح الفرصة سلفاً، داخل اللّغة الفرنسيّة لعمليّة ترجمة صامتة وخفيّة. حينما نكتب، فإنّنا نُجْرِي مُقَدَّماً، داخل ما يُفترض أنّه لغة واحدة ووحيدة، إزاحةً ونقلاً ينتسبان إلى نظام التّرجمة. ومن هنا صعوبة، بل استحالة ترجمةُ لغة إلى أخرى انتظامياً...

لأنّ الصّعوبة تظلّ دائماً من نمط انتظاميٍّ. إنّها صعوبة ترجمة كلمة بكلمة أخرى، ووحدة معجميّة بوحدة معجميّة أخرى. لا توجد استحالةٌ مطلقة للتّرجمة، وإنّما مُغَايرةٌ فحسب. لا توجد استحالة مطلقة للتّرجمة، وإنّما فقط هذه الاستحالة لِتَقَابُلٍ كَمّيٍّ، حسَابيٍّ، انتظاميٍّ. غير أنّه إذا رُفِعَتْ مسألة الكمّ هذه، فكلّ شيء قابل للتّرجمة – باستثناء ما لم يعد متعلّقاً بالعراك الجسدي للغة مع لغة أخرى، أي المثنّى والجمع في لغة واحدة بعينها. إنّ ما هو أكثر من لغة داخل ما يُفْتَرَضُ أنّه لغة واحدة، هذه هي الاستحالة المطلقة للتّرجمة. لأنّه توجد دائماً أكثر من لغة في لغة واحدة، في ما يُسَمَّى لغةً. ولحظة التّرجمة، يُخْتَزَلُ الجمع إلى مفرد. فالمستعصي دائماً على التّرجمة، فيما وراء الصّعوبات المعروفة تقليدياً، هو تعدّد اللّغات في لغة واحدة، وهذا أمر يحدث باستمرار. وحتّى لو استعملنا الألفاظ الفرنسيّة فحسب، فيمكن، مثل جيمس جويس، إشراك، وتجميع، وتطعيم عدّة لغات، بطريقة ظاهرة جداً (كنتُ قد ألححت فيما مضى، في [كتاب] Ulysse Gramaphone، على مثال «And he war»، الذي يمزج في لحظة واحدة من النصّ، وفي كلمة واحدة، «war»، كلمةً أنجليزيّة (war = الحرب) وكلمة ألمانيّة (war = كَانَ) لإنتاج طاقة عظيمة للمعنى؛ يمكن آنئذ – مبدئياً على الأقلّ – نقل كلّ شيء في ترجمة «حرفيّة» ما عدا هذا التّعدّد النّشط والمتكاثر للتّطعيم). لكن حتّى لو بقينا مُنْحَبِسين داخل أُحَاديّة لغويّة

مطلقة، فيمكن ممارسة عمليّات تؤدّي إلى أنّ اللّغة تُتَرْجِمُ نفسها وتنتج تشتيتاً وتعدُّديّة للّغة القوميّة داخل اللّغة القوميّة، ممّا يمثّل حَداً أقصى، إلاّ أنْ يكون ذلك بالتّرجمة إلى لغات عديدة، وإلاّ أنْ يكون باختراع لغات عديدة في لغة واحدة، مع عمليّة تطعيم أو تركيب اصطناعيّ يُوَلِّدُ بدوره أكثر من لغة في لغة واحدة. وينبغي اعتبار هذه الإمكانيّة الأخيرة نموذجاً سياسيّاً، وأعتقد أنّها على درجة عالية من الدّلالة، لو شئنا تتبُّع نتيجتها المباشرة أو غير المباشرة.

ولا أكاد أجرؤ على التّذكير بأنه قد اتّفق لي أنْ أقول مرّةً: لو كان عليّ أنْ أجازف بتعريف للتّفكيك، فسأقول ببساطة: «أكثرُ منْ لغة (6)». إنّ التّفكيك ليس غير قابلٍ للتّرجمة، لكنّه مرتبطٌ بمسألة غير القابلِ للتّرجمة. إنّه مرتبطٌ دائماً باللّغة القوميّة، لكن ليس بتاتاً باللّغة القوميّة بوصفها تفرُّداً كاملاً، بل بالأحرى باللّغة القوميّة قَيْدَ التّرجمة، وفي أثناء إجرائها الغيريّة في ذاتها، ضمن حركة سَلْب للامتلاك محتومة. إذا كانت الكتابة تهمّني، فالذي يقودني حينئذ هو الرّغبة في أنْ يَحدثَ في اللّغة الفرنسيّة شيءٌ مّا يبدو في البدء غير قابلٍ للتّرجمة إلى لغة أخرى، لكنّه في الآن ذاته يلجأ إلى اللّغة الأخرى، ولغة الآخر القوميّة، في مجرى هذا التّحدّي نفسه. لا أشعر أنّني أكتب إلاّ حين أكتب أشياء تكون للوهلة الأولى غير قابلة للتّرجمة، لا لجعل النصّ معتماً وممتنعاً، بل على العكس من ذلك لتقديمه أو عرضه على التّرجمة – التي هي القراءة نفسها، ثمّة حيث لا تندفع هذه القراءة، متجاوزةً الأثَرَ، نحو تغييب الجسد والتنكُّر للوَسْم. إنّ كتابةَ أشياء قابلة للتّرجمة مباشرة، ليس كتابةً ولا دعوة للتّرجمة. لا يستدعي التّرجمةَ إلاّ الذي يعرض نفسه أوّلاً بوصفه غير قابل للتّرجمة. وليس فحسب داخل ما يسمّيه اللّسانيون لغةً أخرى، بل داخل لغة واحدة بعينها. وبعبارة أخرى، إنّ رغبتي هي أنْ لا يستطيع أحدٌ ترجمتي، وأيضاً، ولهذا السبب نفسه، تتوجّب هذه التّرجمة، حتّى في الفرنسيّة، وتلك هي القراءة التي يخاطر بها سواء ناطق بالفرنسيّة يقرأ نصّاً فرنسيّاً، أو ناطق بالعربيّة يقرأ نصّاً بالعربيّة، أو ناطق بالأمازيغيّة يقرأ نصّاً بالأمازيغيّة.

ذلك لأنّ نصّاً «في لغته الأصليّة»، لا يكون أبداً مقروءاً دون عدد كبير من عمليات التّرجمة – عمليات شديدة التّعقيد، وغير مباشرة أكثر ممّا يُعْتَقَد عموماً، حتّى بالنّسبة للّغات الأشدّ بساطة في الظاهر. وقد يحدث أنْ يكون لنصٍّ من النصوص حظوظٌ لقراءة أفضل في ترجمة معيّنة منه في اللّغة المُسَمَّاة أصليّة. وينبغي لـ«سياسة التّرجمة» أنْ تأخذ هذا بالحسبان. إنّ كلّ أشكال قلقنا تتجمّع اليوم صوب هذه المسألة الكبيرة، مسألة سياسة التّرجمة (بين العربيّة والأمازيغيّة وكلّ لغات العالم الإسلامي واللّغات الأخرى، وبين اللّغات الأخرى

6) Mémoires pour Paul de Man, Galilé, 1988, p. 38.

ولغات العالم الإسلامي) وكي تكون «سياسة التّرجمة» هذه مدعومةً، منظّمة، إراديّة، جريئة، متناميّة، فلا ينبغي أنْ تكون فقط «سياسة» أو «اقتصاداً سياسياً» متروكاً للمبادرة الوحيدة (مهما كانت ضرورتها) للحكومات أو للسّوق، وأقلّ من ذلك للسّلطات الدّينية-السياسية التي يمكن هنا أو هناك أنْ تهيمن على تلك الحكومات أو السّوق، أو تتماهى بها أو تُخْضِعَها لتحديدها.

بما أنّ قضايا التّرجمة هذه قد أُدْرِجَتْ في فضاء الضّيافة، فاسمحوا لي باستحضار عملٍ أدبيٍّ حاولتُ تحليله مؤخّراً، أثناء حلقة دراسيّة، تماماً قبل مجيئي إلى الرّباط. إنّه قصّة قصيرة لألبير كامو Albert Camus من [مجموعته القصصيّة] المنفى والملكوت. عنوانها الضّيف L'hôte. هذا العنوان قد تُرْجِم إلى الأنجليزيّة بكلمة guest، أي الضّيف الذي يُدْعَى ويُسْتَضاف ويُسْتَقْبَل. والحال أنّ hôte في الفرنسيّة تعني أيضاً، كما هو معلوم، المُضيف الذي يَسْتَضيف (host بالأنجليزية). إنّ التّرجمة الأنجليزيّة، مهما كانت مضيافة بوصفها ترجمةً، فهي تُخل بالضّيافة بتضييعها لمورد من موارد النصّ المُتَلَقّى، أي لضيفها (guest كما يُقال في الأنجليزيّة). ولا ينال الضّياعُ كلمةً فحسب، بل بُعْداً بأكمله في القصّة، وقراءةً كاملةً ممكنةً. والأمر كذلك يتعلّق بموضوع الاستعمار. إنّنا أثناء قراءة هذه القصّة التي هي أشبه بكناية عن الجزائر الفرنسيّة، لا ندري مَنْ هو الضّيف. دَارُو Daru معلّم في قرية، ويعطي كذلك دروساً عن الأنهار الفرنسيّة التي يُشَاهَد رَسْمٌ لها على السبّورة السّوداء. فجأة يُبْصر بدركيٍّ فرنسيٍّ، إسمه بَالْدُوسّي يتّجه صوبه، ومعه جزائريّ مكبّل اليدين. لقد أتى الدّركيُّ ليلتمس من المعلّم إيواء السّجين لتسليمه في الغد إلى مركز الشّرطة الموجود على بعد بضع كيلومترات. وفي مشهد وجيز جداً، يرفض المعلّم، لاحترامه لقواعد الضّيافة ولنوع من الأخوّة، أن يُسلّم ضيفه المجهول، العربي (هو الاسم عينه في [رواية] **الغريب**؛ جميع الشّخصيات التي تمثّل الاستعمار، المعلّم دارو، والدّركيّ بالدوسي، تملك إسم عَلَم ما عدا العربيّ الذي يحمل اسماً عاماً أو إسم علم غُفْلٍ إذا صحّ القول). يُلِحّ الدّركي ثمّ ينصرف. وطوال يوم كامل، يتساكن المعلّم الفرنسي مع العربي، سجينه أو رهينته الجزائريّ؛ فليس معلوماً إذن هل المعلّم ضيفٌ بمعنى guest أو host، لأنّ المستعمرَ ضيفٌ من نمط معيّن. فهو في بيته، وهو إبن الأرض («كان البلد هكذا، قاسياً على العيش، حتّى دون البشر، الذين لا يجعلون مع ذلك الأمور سهلة. لكن دارو فيه وُلِدَ. وفي أيّ مكان آخر غيره، كان يحسّ نفسه منفيّاً»)، لكنّه في بيته عند الآخر، عند العربي. إنّه كذلك ضيفٌ ورهينةُ السّجين الذي يحتبسه رهينةً. ولمّا يكتب كامو: «في هذا القفر، لم يكونا شيئاً، لا هو ولا ضيفه. ومع ذلك، كان دارو يَعْلَمُ أنْ لا هو ولا الآخر يستطيعان، خارج هذا القفر، العيش حقّاً.» فإنّ «ضيفه» son hôte تعني على السّواء الضّيف والمُضيف (guest وhost). بعد مشهد هو في آن واحد مكثّفٌ جداً وبسيط جداً،

يستعصي على التّلخيص، وحيث الكلمات الوحيدة المنطوق بها (لا المتبادلة) نحو ضيفه الذي لا يتكلّم إلاّ القليل جداً، بالغةُ الدّلالة («سلاماً»، «تعال، أنت»، «تعال معنا»، «سرْ»، «هيّا»، «خذ...هذه تمرات وخبز وسكّر»)، يقرّر دارو وحده، وقد استوحدته مسؤوليته، أنْ لا يقوم بتسليم ضيفه، ضيفٌ هو نفسه ضيفٌ عليه، لأنّه في الجزائر عند جزائري. يطعمه، ويرافقه إلى خارج المدرسة ويقول له على التّوالي شيئين، تاركاً له حريّة الاختيار بين سبيلين، وقانونيْن: قانون الشّرطة وقانون الضّيافة (الذي من المعلوم في تقليد الشريعة الإسلاميّة أنّه متجذّر في ثقافة بدويّة من المرجّح أنْ تكون ما قبل إسلاميّة). يشير له أوّلاً إلى طريق «الشّرطة والإدارة» (قال المعلّم مشيراً إلى جهة الشّرق: «انظر الآن، هذه طريق تنغيت. عندك ساعتين مشياً. في تنغيت، هناك الإدارة والشّرطة. إنّهم في انتظارك.») ثمّ يجعله يستدير ربع دورة «دون لطف»، ليشير له إلى الطّريق الأخرى، طريق الحريّة، «وهي طريق لا تكاد تستبين معالمها». «كان العربي ينظر نحو الشّرق، محتضناً دائماً الصرّة والنّقود. أمسكه دارو من ذراعه وأداره، دون لطف، ربع دورة نحو الجنوب. على سفح المرتفع حيث كانا يقفان، كانت تتراءى طريق لا تكاد تستبين معالمه : "هذا هو الدّرب الذي يخترق الهضبة. على مسافة يوم ستجد المراعي وأوائل البدو. هناك يأوونك ويحمونك وفق قانونهم"».

تَوَحُّدَان اثنان إذن، وعزلة مزدوجة. دارو المُضيف، يترك العرَبيّ، ضيفه، ومضيف المضيف، ورهينةَ الرّهينة، يتّخذ وحده قراره عند مفترق قصّة يجب أنْ تظلّ قصّته: سيكون وحيداً، ووحده سيتحمّل مسؤوليّة طريقه: أنْ يستسلم أو يُسْلَم، بين أيدي السّلطة أو بين أيدي مُضيفين آخرين، البدو الرحّل. وبعد أنْ يتّخذ العرَبي قراره، سيكون وحيداً، وحيداً تماماً بعد أنْ أحَسّ «بحلقه يتشنّج (...)»، واكتشف «والقلق يعصر قلبه» «أنّ العرَبيّ كان يسير متمهّلاً على طريق السّجن». ولمّا عاد إلى قاعة الدّرس، في نهاية هذه المحاسبة القاسيّة، عَايَنَ قرار حكم رهيب: «وراءه، على السبّورة السّوداء، بين منعطفات الأنهار الفرنسيّة، كانت تنبسط، مخطوطةً بالطّباشير بيد غير حاذقة، كتابةٌ قرأها: "سَلَّمْتَ أخانا. ستدفع الثّمن" كان دارو ينظر إلى السّماء، والهضبة، ووراء ذلك، إلى الأراضي المتواريّة الممتدّة حتّى البحر. في هذا البلد الرّحب الذي طالما أحبّه. كان وحيداً».

هذه هي الكلمة الأخيرة في هذه القصّة. لن أستخلص هنا، كي أرتجله في بضع لحظات، الدّرس السياسي لهذه القصّة، إنْ كان كذلك، وإنْ كان درساً واحداً، ليس في مثل الالتباس الرّهيب للضّيافة المُشَخَصّة هنا. إنّ هذا تلزمه شروح لا تنتهي. لقد حرصتُ فقط على التّأكيد على ما يجمع بين الضّيافة والتّرجمة، لاقتفاء طريق فريد الزّاهي: إنّ التّوحُّد المزدوج لبطلي القصّة اللذين ليسا من البطولة في شيء، الضّيف والمُضيف، الضّيف وآخَره، يجد انعكاسه في لا قابليّة التّرجمة البدئيّة للعنوان : «l'hôte». لاقابليّةٌ للتّرجمة منها تنطلق قصّةٌ، وتتسبّب قصّةٌ، قصّةٌ باعتبارها ترجمةً لانهائيّةً لغير القابل للتّرجمة: كلّ القصّة.

VIII. بقايا، ومصائد، ومرايا

لأنّها المرّة الأخيرة، بعد هذه المائدة المستديرة، التي أتناول فيها الكلمة هنا، اسمحوا لي أنْ أقول لكم من جديد، ومن أعماق القلب، وبساطة، عن امتناني. أودّ شكركم على استضافتي عندكم، وإشراكي في هذه الأعمال التي من المؤكّد أنّني لستُ الوحيد الذي يعتقد أنّها قد توجّهتْ، بالاهتمام والقلق الضّروريْن، نحو رهانات جسيمة. لستُ أدري ماذا سيكون مصير هذه النّقاشات. لكنّني كنت أستشعر شيئا ليس بمقدوري تحديده، قويّاً للغاية وينساب مُتكتّماً عَبْرَ النّقاشات، وأحياناً تحت الخطابات. وبالمعنى الأكثر فاعليّةً ولانهائيّةً في المطاف الأخير لما أسميناه منذ قليل «التّرجمة»، فقد «ترجمتم»، وشرعتم في عرض هذه أو تلك من اختلافات التّأويل. كانت جميعها مُمَغْنَطَةً بأشكال التّراث الغنيّة التي كانت – إذا ما تجرّأتُ على القول رغم عدم كفاءتي التي أعترف بها وأشهد عليها – تَنْصَبُّ صَوْبَها كلّ الرّهانات – فلسفية، ودينية، وثقافيّة، وأخلاقيّة، وسياسيّة –، وكلّ القوى وكلّ التّيارات التي تخترق العالم العربيّ الإسلاميّ، عند كلّ التّخوم بين هذا العالم و«كثرة العوالم».

لم أنفكّ، وأنا أصغي بامتنان واهتمام لكلّ ما قلتم، عن محاولة ترجمة ما كنتُ أسمعه، وأنا أتلقّاه كيفما يأتي، مُواجَهَةً إذا جاز لي القول (ولم تكن كثافة وإيقاع الخطابات تجعل ذلك ميسوراً دائماً). نعم، كنتُ في الآن ذاته، أيضاً، من خلال ما قيل، أحاول بصورة غير مباشرة، أنْ أترجم هذا الى طَيْف ألوانٍ (بالمعنى الفيزيائي) للمكنات، والى إمكانات عالمنا؛ وأنْ أرسم بخطوط أوضح، الأخلاقيّات، والسياسات، والاستراتيجيات التي كانت ترتسم خطوطها الأولى هنا. وفي رأيي أنّه يمكن أنْ نعاين كثيراً منها يُعْلِنُ عن نفسه هنا، أحياناً في لاتَوَافُق أو تَنازُع. لقد بقينا، لحسن الحظّ، في حدود الدّماثة، لكنّ كثيراً من الحروب قد جَاسَتْ، كأشباحٍ كَئيمَة لتنمحي سريعاً، عَبْرَ خطاباتنا.

ومن بين أحد أثمن الأشياء التي اعتقدتُ أنّني أدركتها (ثمينة لأنّني في الآن ذاته بدأتُ أفهمها، وبدأت في تقدير ثراء أشكال التّراث، وتعدّدية مفتوحة)، أنّ هذا الاختلاف كان كذلك فرصةً أمام الذي سيأتي، وأمام ما يقلقنا. إنْ كان قد طرأ بالنّسبة لنا، فيما أعتقد، شيءٌ يَعْسُرُ علينا تقدير أهميته، فلابدّ لهذا أنْ يستمرّ؛ تلك هي، كما أفترض، أمنيتنا المشتركة: أنْ يمتدّ هذا، فيما وراء هذه القاعة. لن نستطيع برمجة ما الذي سيكون مصيره، لكنّه اليوم، مهما بَقِيَ افتراضياً، فرصةٌ.

سأحاول الآن الإجابة على سؤال كان قد طُرح حول المواطنيّة. وأنا مضطرّ إلى الإيجاز ومرّة أخرى على نحوِ مبالغ في التّبسيط. لقد حاولتُ معالجة الموضوع في بعض النّصوص الأخيرة، وهذه من جديد معضلة أتحمّلها. بين تراثين، وميراثيْن، ومطلبيْن. وكما هو الحال دائماً، فإنّ المسؤوليّة التي يلزم تحمّلها تمرّ، إذا أمكن القول، باختبار المعضلة.

إنّ المطالبة بالمواطنيّة، المواطنيّة القوميّة أو مواطنيّة العالم، هي شيءٌ لا ينبغي أبداً التّخلّي عنه. توجد اليوم كُتَلٌ هائلة من الجماعات الإنسانيّة، والأقوام الذين ليسوا حتّى مواطنين منفيين، ولا حتّى أفراداً ذوي وضعيّة قابلة لأن تتعيَّن بـ«فاقد الجنسيّة». إنّهم أشخاص ليس لهم حتّى الحقّ المعترَفُ به تقليدياً للمواطنين. ويجب على الدّولة أنْ تتدخّل حتّى يمكنهم أنْ يصيروا مواطنين، ورعايا دولة–أمّة. وأيضاً، لا أعتقد أنّه يتوجّب أبداً التّخلّي عن شكل «مواطن العالم»، وعن تراث «مواطنيّة العالم» [الكوسموبوليتيّة]، بأصلها المزدوج (الرّواقيون، ونوع من استعادة القدّيس بولس للضّيافة الأبراهاميّة والإبراهيميّة، وعصر الأنوار و«علمانيّته» الظاهريّة على الأقلّ، مع لحظته الكانطيّة، و«الحقّ في الضيافة الكونيّة»، إلخ.). وعلى المستوى الدّولي، فهي عَقْدٌ بين مواطني العالم فيما وراء الانتماءات القوميّة. من الأكيد أنّ هاتين المواطنيتين [القوميّة والعالميّة] واجبتان، وواجبٌ الملاءمة بينهما. غير أنّه في الوقت نفسه، ينبغي لـ«أمَميّة» جديدة أنْ تمزج خصوصيّات لا تكون محدّدة بواسطة المواطنيّة، وإذن بواسطة الدّولة، حتّى وإنْ يكن ذلك عن طريق عَقْد بين جميع دول العالم، قانون دولي بين الحكومات (إنّه القاعدة السّياسية إذن لمواطنيّة العالم بما هي كذلك). وستمضي هذه التّحالفات الدّوليّة، وأنواع التّضامن والتّوزيع إلى ما وراء المواطنيّة، وإلى ما وراء التّصوّر عن الأخوّة والعشيرة، الذي لايزال عشائريّاً، قوميّاً، قضيبيّاً–بطركيّاً، والذي يستمرّ بطريقة بريئة وسخيّة، في تحديد صورة الآر بوصفه قريبا لي : شَبيهي، الإنسان الآخَر. وهذا يعني القول بأنّه يلزم، بحسب مواقع ولحظات نفس الاستراتيجيّة، أنْ يَمْزج «السّياسيُّ»، أي الدّولة، بين «سياستين»، مهما بدتا متناقضتَيْن. فمن جهة، تأكيد سيادة الدّولة ودولة القانون التي تحمي المواطن وتقاوم قوى اقتصادية معيّنة، تتوجّه طاقةُ تمركزها الرّأسمالوي نحو اقتحام وتَجَاوُز الدّول وتتسبّب، بطريقة مناقضيّة ومنحرفة، في حدوث هذه القوميات الارتكاسيّة. لكن من جهة أخرى، وفي الآن ذاته، مقاومة السّيادة العليا للدّولة، إذا أمكنني القول، بوصفها السّلطة الأخيرة، هناك حيث تكون الدّول خاضعة في الواقع لتلك القوى الرّأسمالويّة، وفي السّياق ذاته لفكرة سيادة تلك الدّول، خاضعة لقانون دولي في حاجة إلى إعادة هيكلة عميقة. حينئذ لن تظلّ الدّولة ملكاً مطلقاً لـ«السّياسي»، إنْ كانت هذه الكلمة لاتزال صالحة ثمّة حيث لم تعد متطابقة مع الدّولة. إنّ حركة إعادة الهيكلة التي أشرتُ إليها ستتطلّب كثيراً من الوقت؛ فمؤسّسات القانون الدّولي العامّ تقوم اليوم على مفهوم سيادة الدّولة الذي له تاريخه. وتفكيك هذا التّاريخ لا يعني الطّعن فيه، بل على العكس من ذلك التّفكير في تاريخيّته وبالتّالي قابليّته للاكتمال. ينبغي لهذا «التّفكيك» أنْ يكون صارماً وحذراً. فلا ينبغي أنْ نخفي عن أنفسنا أنّ المجازفة ستكون خطيرة، لكن بدون هذه المجازفة لن يحصل شيء. وهذا خطيرٌ لأنّ بعض الحركات القوميّة، والمتشدّدة، والأصوليّة (وهي مفهومات يلزم التّمييز بينها بحذر في كلّ

الثّقافات وكلّ «الأديان») تعارض بعنف القانون الدّولي: إمّا باعتباره قانوناً أوروبياً، مُغالياً في أوروبيته، أو باعتباره معقوليّة علمانيّة. ومن دون الاستسلام السّهل لنزعة مناهضة المركزيّة الأوروبيّة، هذه النّزعة التي غالباً ما أرى أنّها مشبوهة، فإنّي أعتقد بضرورة إعادة تأسيس لقانون دوليّ يفتح، فيما وراء الصّورة الرّاهنة للمواطنيّة، إمكانات جديدة. إنّي أعتقد بتاريخيّة القانون وإذن بقابليّته غير المحدودة للاكتمال.

لهذا السّبب، يتّفق لي أحياناً الحديث عن الدّيمقراطيّة المُقْبِلَة بأنّها ديمقراطيّة لن تكون قائمة أساساً على المواطنيّة. إنّ في هذا مفارقة كبيرة، بل إنّه غير مقبول بالنّسبة لعلماء السّياسة الذين تعوّدوا على الاستعمال السّهل لكلمة «ديمقراطيّة». ماذا تعني ديمقراطيّةٌ لا تكون قائمة على أفراد يُعْتَبَرون مواطنين؟ ولماذا الاحتفاظ بكلمة «ديمقراطيّة» لتسمية ما لم يَعُدْ ببساطة على مَقَاس الدّولة والمواطن؟ إنّها مسألة أخطر ممّا يبدو. ويلزمني الكثير جداً من الوقت ومن الاحترازات لتسويغ استعمال كلمة «ديمقراطيّة» وتراثها الذي يتجدّد التّأكيد عليه، على أيّ حال، اليوم.

إنّ ما قيل من أشياء تتّصل بي شخصياً قد نفذ إلى قلبي، خصوصاً فيما يرجع إلى «ما تبقّى» منّي في الجزائر، إلى ما يبقى جزائرياً، ويتبقّى لي ويُبْقِيني جزائرياً. وما تلقّيته هنا قد أرضاني ولا أجرؤ على أنْ أُضيف إليه شيئاً.

أمّا فيما يخصّ التّحليل النّفسي، فأنا أقترح، مُزَايداً، ليس فقط أنّه كان دائماً استعمارياً، منذ المنطلق، لأنّ التّحديد الاستعماري المتعدّد قد وَسَمَ بنيوياً تاريخه بأكمله، بل إنّ كلّ ثقافة هي استعماريّةٌ. وليس حتّى من اللاّزم الإحالة على اشتقاق الكلمة [في الفرنسيّة: culture = زِراعة، حرث، استنبات، تهذيب، ثقافة...] لفهم هذا. إنّ ثقافةً تتشكّل أو تستقرّ أو تتجذّر – في عمق محدّد دائماً، وإذن محدود ووقتيّ – عَبْرَ نزاعات القوّة، ومظاهر الفرض والهيمنة، وإذن الكبت والقمع. وإذْ نُذَكِّرُ بهذه البديهيّة الكونيّة الحزينة والقاسية، فعلينا التّحرُّز من أنْ نُذيبَ فيها خصوصيّة أشكال العنف «الاستعماريّة» الحديثة، وبعض أنماط العنف الاقتصادي، والعسكري، واللّساني التي تخطر ببالنا حين نلفظ كلمة «استعمار» و«استعماريّة» (7). غير أنّه ينبغي العلم بالقانون العامّ الذي يجعل ممكناً هذه الأشكال الحديثة: إنّ ثقافةً من الثّقافات هي الفَرْضُ الإكراهي والتّسلّطي لطائفة، وقوّة، ونزوة، واستيهام على آخر. دائماً توجد استعماريّة تشتغل. ونتيجة لذلك مقاومةٌ. "مقاومةٌ" دائماً ماسة، في مشروعيّتها ذاتها. وهكذا مثلاً، تنتظم في أوروبا، للأفضل والأسوأ، مقاومةٌ للتّحليل النّفسي

7) هذا ردٌّ على سؤال جليل بنّاني الذي كتب عن بدايات الطبّ النّفسي والتّحليل النّفسي في المغرب مؤلّفة : **la Psychanalyse au pays des saints**, le Fennec, 1995.

في أوروبا أو في هذه المناطق من العالم التي قد «استعمرها» التّحليل النّفسي في البداية، دون الحديث عن باقي العالم حيث لم يوطّد التّحليل النفسي قدمه أبداً. إنّنا نتعامل مع أشكال المقاومة هذه داخل أوروبا، وداخل المؤسّسة التّحليليّة النّفسيّة ذاتها، وهناك حيث التّحليل النّفسي لم يتغلغل أبداً. إنّ رهانات مستقبل التحليل النفسيّ هذه جسيمة في الثّقافات العربيّة الإسلاميّة.

كلمة عن الاختلاف بين الجزائر والمغرب، كما ورد هنا: نعم، لم يصل التّحليل النّفسي إلى المغرب بالطّريقة نفسها التي وصل بها إلى الجزائر. في الجزائر، كانت توجد مدرسة مُهَيْكَلَة، بخطاب مهيمن، في سياق سياسي واقتصاديّ مختلف. وفي المغرب، إنْ كنتُ قد أحسنتُ الفهم، كان الفضاء في الآن ذاته أكثر انفتاحاً للتّحليل النّفسي، وأكثر لاتجانسيّة وتعدّدية. هذه الفرصة التّاريخيّة قد تكون سمحتْ في الآن ذاته بتلقّي التّحليل النّفسي، لكنّها بالمقابل قد أثّرتْ في الخطاب أو الممارسة انطلاقاً ممّا كان قد كُتبَ عن العلاقة باللّغة. وعلى نحو مّا، فإنّ الضّيف المُسْتضاف قد وجد نفسه متأثّراً بالمُضيف المُرَحِّب. قد توجد هنا ثغرة يجب بالطّبع توسيعها، دون إخفاء أنّ أشكال المقاومة تصدر دائماً من الخارج ومن الدّاخل على السّواء.

لا أستطيع الإجابة جدّياً عن الاختلاف بين الفيلسوف ومؤرّخ الوقائع (chroniqueur). ولا يغيب عنكم أنّني لمرّات عديدة قد أبديتُ شكوكاً حول إمكانات كتابة تاريخ للكذب (8). غير أنّ فرضيّة مثل هذا التّاريخ، كي نبقى في مجال الفرضيّة، تملي علينا يقينَيْن اثنين: إنْ كان هذا التّاريخ قد كُتبَ، وهذا ما أشكّ فيه، فلا يمكن أنْ يكون قد كتبه لا فيلسوف ولا مؤرّخ. كلاهما، في رأيي، غير مؤهّلَيْن لكتابة مثل هذا التّاريخ: لأنّ الفيلسوف (بما هو كذلك بالطّبع) سيجعل من الكذب، كالخطأ، لحظةً ثانوية في تاريخ الحقيقة أو العقل، كما هو الشّأن بالنّسبة لتاريخ الجنون؛ ولأنّ مؤرّخ الوقائع (بوصفه مُدَوِّناً للوقائع) سيروي قصصاً، ولأنّه حين تُروى القصص، فلا يُصنَع منها تاريخٌ إلاّ بهيكلتها بواسطة افتراض أو أفق مفهوم مُوَحِّد، غير مُعْضِليٍّ وغير سرديّ، مفهوم حقيقيّ للكذب. إنّ ما سمّيتُهُ مؤقّتاً «تاريخ الكذب» يستدعي خطاباً تفكيكيّاً لن يكون، في رأيي، لا فلسفياً، ولا سرديّاً، لن كون محكيّاً من نمط آخر، سيكون تاريخاً آخر، وطريقة أخرى للتّفكير في التّاريخ، هناك حيث هذا التّاريخ، سواء باعتباره حدثاً (Geschichte) (historia rerum gestarum) أو باعتباره خطاباً علميّاً، سيكون مستحيلاً، ممتنعاً على التّفكير دون كذبة واحدة على الأقلّ. لكن من الأفضل أنْ لا أذهب أبعد وبمثل هذه العجلة حول هذا الموضوع.

---

8) تلميح الى المحاضرة التي ألقيتها يومين قبل هذا في الرّباط حول «تاريخ الكذب».

وبصدد التّاريخ باعتباره ميراثاً، فقد دار الحديث، في لحظة معيّنة، عن امتلاك الأصل. بهذه الطّريقة يكون عموماً التّصوّر للميراث بطريقة مشروعة. لكن يبدو لي أنّ مناقضة الميراث، مثل مناقضة اللّغة القوميّة، التي تريد أنْ تقول الخاصّ، والمُمتّلَكَ أو القابل للامتلاك، هي أنّه لا يمكن امتلاك هذا الحقّ: فالميراث يكون في حاصل الأمر وبطريقة غريبة وراثةً لِمَا ليس قابلاً للامتلاك. إنّني أتكفّل بميراث لا أستطيع، على نحو مّا، أنْ أتصرّف فيه بحرّيّة، كما لو كان في ملكيتي. إنّ مسؤوليتي إزاءه تُحَتِّمُ عليَّ أنْ أتعهّدَ تجاه ما ليس ولن يكون أبداً هو نفسي، ولا في ملكيتي. ذلك هو أيضاً قانون اللّغة القوميّة وقانون التّرجمة. إنّ مناقضة اللّغة القوميّة، حتّى بالنّسبة للّذي يتكلّم اصطلاحيّاً لغته القوميّة، أو ما يسمّيه النّاس بتعجُّلٍ «اللّغة الأمّ»، هي أنّ تلك اللّغة لا تُمْتَلَكُ. التّراث ليس في ملكيّة أحد، ولا اللّغة. نكون خاضعين لقانونه، ونحاول التّوافق معه، لكنّنا لا نمتلكه. لا شيء لديَّ أشدّ قابلية لعدم الامتلاك من إسمي الخاصّ مثلاً.

التّراث ليس شيئاً، شيئاً نتلقّاه دفعة واحدة. يجب، في غمرة المحدوديّة، تأويله، و«تقطيره» بالاستسلام لطغيانه؛ إنّه هبَةٌ ليس بوسعي لا الإمساك بها ولا فهمها في كلّيّتها، وتحت هذا القانون نتكلّم هنا، سواء تعلّق الأمر باللّغة القوميّة، أو بالأصل، أو بالاسم الخاصّ، إلخ. إنّني أقترب هنا ممّا أريد قوله لمحمّد بنّيس: ذلك أنّ الأمانة لاشكّ لازمة، لكنّني لا أستطيع الخضوع لقانون الآخَر إلاّ ثمّة حيث ليس بمقدوري أنْ أمتلك ما يتركه لي الآخَر أو يَهَبُني إيّاه، مع كلّ مناقضات الهِبَة التي استحضرناها آنفاً.

إنّ ترجمة لفظة «autrui» [«الغَيْر»]، حتّى إلى اللّغات المُسَمّاة غربيّة، تظلّ عسيرة جدّاً، سواء كان ذلك إلى الإنجليزيّة أو الألمانيّة أو الإيطاليّة. إنّني أتّفق مع ما قيل، لكن لكي أُبْديَ في الآن ذاته أَمَلاً أكبر ويأساً أكبر. لا ينبغي أبداً التّخلّي عن تفكيك أدوات التّفكيك. فلو كانت توجد لـ«الـ»تّفكيك مُسَلَّمَةٌ وحيدة لتفكيك وحيد (وهذا ما أشكّ فيه)، فستكون هذه: بما أنّ التّفكيك يستخدم أشكال التّراث، فهو وريث، ووريثٌ لغات، وأشكال من المنطق، وجُمَل، ومقاطع، ولغات خاصّة. ويتوجّب عليه أنْ يترجم نفسه إلى لغات خاصّة أخرى أو يقوم بترجمة لغات خاصّة أخرى. ويلزمه أوّلاً استبدال أداة بأخرى وعدم التّردّد أبداً في التّخلّص من هذه لاستعارة تلك حينما تفرض الاستراتيجيّة ذلك. إنّها مهمّة لانهائيّة: التّفكيك ليس منهجاً، إنّه يستأنف باستمرار نَقْد أدوات النّقد. بل فكرة النّقد ذاتها. وقد كنتُ حاولتُ إظهار أنّ التّفكيك، الذي ليس سلبيّاً في جوهره أو سيرورته، هو كذلك ليس مجرّد «نقد»، ومجرّد حداثة للتّراث العظيم أو للفكرة العظيمة لـ«النّقد».

التّفكيك، هو ما يَطْرَأ–إنّه «الذي يَطْرَأ»، طروئيّة الحَدَث وطروئيّة الطّارئ. هذا – الذي يطرأ يضطرّنا إلى تغيير الأدوات. لابدّ من التّخلّي عن بعض الأدوات، لا لاستيداعها،

بل لتغيير النّبرة، بتهميش بعض منها في لحظة معيّنة، ووَضْع أخرى في الواجهة ثمّ سحبها، أي تحويل المواقع المفهوميّة ومواقع التأكيد: في موقف معيّن، وفي لغة، وفي بلد، وفي لحظة معيّنة من «تاريخ شخصيّ». يتعلّق الأمر هنا بسيرورة مفتوحة لا ينبغي توقيفها في لحظة معيّنة، لكن أيضاً لا ينبغي التّخلّي عنها لتلك النّظرة الفلسفيّة المُسَمَّاة بالنّسبويّة أو الشكّيّة التّجريبيّة (لقد حاولتُ تفصيل هذا في موضع آخر). إنّ النُّكُوص اللاّنهائي يترصّدنا في كلّ لحظة – لا مفرّ من ذلك، وهذا شيءٌ حَسَنٌ.

وقد وَرَدَ أيضاً إسم المصيدة، والمرآة. نعم، إنّهما موجودتان، ودائماً ستوجدان. وإذا أردنا الاحتراز بأيّ ثمن، بواسطة منهج جيّد، ضدّ النّكوص اللاّنهائي، والمصيدة، والمرآة، فيلزمنا تحويل كلّ شيء إلى نظام تأمين قابل للإحصاء: حينئذ لن يطرأ شيء بعد. ولن يطرأ أحَدٌ. لكي يطرأ شيءٌ، ويطرأ أحدٌ، فلابدّ من القبول بالمجازفات والأخطار، حتّى وإنْ كان لايزال لازماً المفاوضة، والحساب، وتقريرُ وزن ما يتأبّى على الإحصاء. لابدّ من التّعرّض لأعظم الأخطار كي يطرأ شيء أو يطرأ أحَدٌ. توجد هنا كثيرٌ من «لابدّ»، وأنا أعي ذلك ببعض من نفاد الصّبر. لكن أيكفي طَمْسُ حروفها لتغييبها؟ أشكّ في ذلك. إذن ربّما كان من الأفضل الاعتراف بها، هذه «اللاّبدّ»، ومحاولة التّفكير فيها حتّى متاهة أصلها.

هذا يقودني مباشرة إلى السّؤال الذي طرحه محمّد بنّيس: أكيدٌ أنّه لابدّ أنْ تكون التّرجمة تفكيكاً في حدّ ذاتها. أنا متّفق مع هذا الاقتراح لاستراتيجيّة للتّفكيك، ومع ما يمكن للتّرجمة أنْ تقوم بتبليغه، و«نقله» إلى اللّغة المنقول إليها. هذا معيار هامّ. وفعلاً، فمن الأفضل أحياناً أنْ تكون ترجمةٌ أقلّ أمانةً حَرْفيّة (بمعنى «حَرْفيّ» للأمانة، لابدّ من إعادة تقويمه باستمرار) وتكون أكثر إنتاجيّة، وتُولّد بعض الأثر في اللّغة المنقول إليها. لكنّني متّفق جداً على أنّه لا ينبغي اعتماد امتياز مطلق لمعيار التّحويل هذا أو الإنتاجيّة في اللّغة المنقول إليها على حساب الأمانة عموماً. فالأمر يتعلّق بأمانة مُغايرة، وبتعامل بين أمانتيْن. ورغم كلّ شيء، يبدو لي أنّ التّرجمة ينبغي أنْ تجتهد في أنْ تكون على أشدّ ما يمكن من الأمانة، لا بسبب اهتمام بدقّة خاضعة للإحصاء، بل لأنّ تلك الأمانة تُذَكِّرُنا بقانون النصّ الآخَر، ومَطْلَبه، وتوقيعه، وبذلك الحَدَث الآخر باعتباره قد حَدَثَ قَبْلَنا، والذي ينبغي التّكفّل به بوصفنا وَرَثَةً له. إنّه هنا، وينبغي ترجمته، قَبْلَنا، قبْلَنَا: إنّها تَبَعيّةٌ تجعلني أقْبَلُ بقانون الآخَر، لا بالخضوع له سلبيّاً، بل بالتّصديق على توقيعه، وبابتداع توقيع يكون – ضِمْنَ لغتي وفي وَضْع مختلف تماماً، وفي لغة غير قابلة للمقايسة – متمازجاً بصورة غريبة مع الآخر وقابلاً لقانون الآخَر. وبدون ذلك، لن تبقى أيّة علاقة مع النّص الآخر بما هو كذلك. إنّ الأمر يتعلّق بتوتّر بين استراتيجيّة التّحويل التي تنجزها اللّغة المنقول إليها من جهة، والأمانة التي تكاد تكون مقدّسة من جهة أخرى (ينبغي أيضاً تمحيص معنى المُقَدَّس في العلاقة بالنّص المُسَمَّى أصليّاً). هذا التّوتّر يشتغل في

كلّ ترجمة، إنّه التّرجمة ذاتها. والتّرجمة «الجيّدة» هي التي تنجح «أفضل من غيرها» في أنْ تقوم بأقصى ما يمكن للاستجابة إلى هذين المطلبين في آن. أقصى ما يمكن، لأنّ انتظاماً يَدْخل دائماً في الاعتبار. فالتّرجمة الأقوى هي التي تجتهد، وتنجح، في إنجاز أكثر ما يمكن من المطلبين الاثنين والوفاء على الوجه الأفضل بالتّعهدين معاً.

عن المُقَدَّس، سأقول بإيجاز ما يلي: قد أفهم الانشغال الذي توحي به الملاحظة القائلة: «لا، ليست العربيّة لغةً مقدّسة، إنّها لغة دنيويّة لأنّها قد صُودرتْ منّي». أعتقد أنّني أتفهّم المنطويات الرّاهنة والسياسيّة لهذه الفكرة. لكنّني لا أميل إلى المبالغة في الموافقة عليها، لا لأنّني أعتبر أنّ اللّغة العربيّة هي اللّغة المقدّسة الوحيدة أو لغةً أكثر قداسة من غيرها، وإنّما لأنّني أعتقد بوجود قَدَاسيّة، وسيرورة لإضفاء القداسة داخل كلّ لغة قوميّة، وفي كلّ تجربة للحَرْف. إنّ التّرجمة هي تَجربةُ قداسَة، بل حتّى ربّما منشأ القداسة. إنّني أتعامل فيها مع جسد الآخر، مع جسد نصّ الآخَر الذي أتحسّسه ثمّة حيث ليس لي الحقّ في أنْ أتحسّسه – أعني التّأثير فيه بتحويل ماهيته. يجب كذلك (الواجب، الأمر، المطلق) أنْ أُبْقيَ على كينونته فيما أنا أتسوعبه، وأُقَاربه، وأُحَوِّله الى لغتي مُبْقياً إيّاه سليماً في لغته. في لغته داخل لغتي، في موطنه داخل موطني. إنّ ما لا يحقّ لمترجم أنْ يفعله أبداً، هو أنْ يُغَيِّرَ، ويدخل اللّمسات، ويمسّ بالنصّ الأصلي. ومجرّد ظاهراتيّة تجربة التّرجمة تُعَلّمنا هذا: إنّ كلّ لغة متفردة تستهدفها التّرجمة هي لغةٌ مقدسةٌ، والحَرْف هو القداسة ذاتها. توجد طبعاً، في العلاقة بين حَرْفيّة اللّغة العربيّة والقرآن، خصوصيّةٌ لهذا التّقديس. لكنّ هذا واقعٌ أيضاً في ديانات أخرى. وقداسة اللّغة هذه في الدّيانة الإسلاميّة تكون ممتنعةً بصورة خاصّة على المساس بها، غير أنّ هذا في الآن ذاته هو الظّاهرة النّموذجيّة لمَا يحدث في كلّ ديانة، وفي كلّ لغة، وفي كلّ التّرجمات. وتوجد طرق عديدة لتقويم هذه العلاقة بين المقدّس والدّنيوي، وتحليلها، ومعالجتها بحسب الاستراتيجيات، والأوضاع التّاريخيّة السّياسيّة، إلخ. وفي كلّ مرّة يكون خياراً عسيراً وفذّاً. ثمّة طرق عديدة لعلمنة اللّغة المقدّسة ولاستغلال هذه العلاقة مقدّس/دنيوي. وإنّ إحدى المسؤوليات السياسيّة التي ستكون لنا مع اللّغة على الخصوص، هي هذه: ما المُقَدّس؟ وإذا كانت اللّغة مقدّسة، فمَنْ سيكون حارس هذه القداسة؟ رئيس دولة، أم رجل دين، أم عالِمُ اللغة، أم أكاديميّة، أم شاعر؟

تجربة القداسة هذه لا تنفصل عن تجربة الشّهادة. وعلى مدى سنين عديدة، في الحلقة الدّراسيّة التي خصّصتها لها، كان علينا باستمرار العودة إلى مسائل الحُجَّة والشّهادة هذه. والمقدّس ينساب بين الاثنين. الشّهادة هي التي تتّجه الى ما وراء الحجّة والشّاهد هو الذي يقول: «صَدِّقوني بغير دليل، إنّي أُقْسمُ أنْ أقول الحقيقة. صَدِّقوني، لن يكون لديكم أيّ منفذ أصلي وموثوق به لما أفكّر فيه وأنا أنطق بهذا، سواء كنتُ كاذباً أو صادقاً». إنّ كلّ قول يمضي

هكذا، داخل بُعْد هذا الوَعْد وهذا العهد المُحَلَّف، ولو، ولا سيما حين ينكثهما. نحن هنا، قبل كلّ ديانة، نوجد في مستوى الإيمان، ذلك المُكَوِّنُ للرّباط الاجتماعيّ عموماً بوصفه في الآن ذاته، كما قلنا، كينونةً-مع وفَكٌّ-ارتباط، وعلاقةٌ بدون علاقة. لن يُمْكِنَ أبداً تقديم برهنة موضوعيّة، لاذاتيّة، غريبة كلّياً عن الإيمان، على واقعة قول الصّدق أو الكذب. هذا ليس ممكناً. فالكذب ليس هو الغلط، وليس هو كذلك مجرّد قول الباطل، كما أنّ الصّدق لا يعني قول الحقّ. إنّ الكذب هو أنْ تقول غير ما تعتقده مع تعهّدك بقول الحقيقة، بهدف إقناع الآخر ومخادعته. غير أنّ كلّ كاذب بمقدوره أنْ يقول: «لم أقصد الكذب، كنتُ أعتقد عن حسن نيّة أنّ الأمر هكذا». أو أيضاً: «لم أردْ، عن حسن نيّة، الكذب ولم أقصده، لقد خدعتني اللّغة أو البلاغة؛ لم أفهم السّؤال أو السّياق، إلخ.» سيكون من المستحيل امتلاكُ حَدْسٍ أصليّ عن ما يدور في ذهن الآخر (أحيلكم على الخامسة من التّأمّلات الدّيكارتيّة لهوسّرل). لا أستطيع إقامة الحُجّة، بكاّ ما لهذه الكلمة من معنى، على أيّ شيء بهذا الصّدد. وبالطّبع وُجدَتْ دائماً اجتهادات في تاريخ القانون لاستعمال ومَفْصَلَة الشّهادة بوصفها حُجّةً. تلكَ مسألة معقّدة، لكنّني أعتقد أنّ هذا اللاّتجانس يتعذّر تخطّيه وهو ذو عواقب جسيمة. إنّ المعرفة، وحتّى الحُجّة، قائمتان على الشّهادة. ومستوى الحُجّة في الرّياضيات، والفيزياء، وحتّى في القانون الجنائي حيث توجد حُجَجٌ، ووثائق إثبات، يفترض طبقةً من الإيمان. غير أنّه على هذا الأساس الذي لا قرار له كان بناءٌ راسخ قد أقام شروطَ استقلال ذاتيّ عتيق وغاية في الوثاقة. وهذا إسمه العقل، والمعرفة، والتّقنيّة – والفلسفة. وهذا ليس أقلّ قيمة من هاويّة الإيمان التي ينتصب فوقها كلّ هذا، وهو جدير بالحماية، وجدير بأنْ يَكُونَ تراثاً. هذا ربّما هو الميراث الفريد الذي ينبغي في الآن ذاته التّفكير فيه واستحقاقه. لكنّ هل بالمقدور استحقاق الميراث؟